



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**CAMBIOS DE ERAS EN EL MUNDO ANDINO O *PACHACUTIS*:
DISPUTAS ENTRE DIVINIDADES Y GRUPOS DE PODER (1550 -
1615)**

FABIÁN ANDRÉS TORRES CHACÓN

Foz do Iguaçu

2018



INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)

**CAMBIOS DE ERAS EN EL MUNDO ANDINO O *PACHACUTIS*:
DISPUTAS ENTRE DIVINIDADES Y GRUPOS DE PODER (1550-1615)**

FABIÁN ANDRÉS TORRES CHACÓN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Camera Varella

Foz do Iguaçu

2018

FABIÁN ANDRÉS TORRES CHACON

**CAMBIOS DE ERAS EN EL MUNDO ANDINO O *PACHACUTIS*:
DISPUTAS ENTRE DIVINIDADES Y GRUPOS DE PODER (1550-1615)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Camera Varella
UNILA

Prof. Dr. Pedro Afonso Cristovao dos Santos
UNILA

Prof. Dr. Eduardo Natalino dos Santos
USP

Foz do Iguaçu, 23 de Marzo de 2018.

Catálogo elaborado pela Divisão de Apoio ao Usuário da Biblioteca Latino-Americana
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

C431c

Chacon, Fabian Andres Torres.

CAMBIOS DE ERAS EN EL MUNDO ANDINO O PACHACUTIS: DISPUTAS ENTRE DIVINIDADES
Y GRUPOS DE PODER 1550 -1615 / Fabian Andres Torres Chacon. - Foz do Iguaçu, 2018.
117f.: il.

Orientador: Alexandre Camera Varella.

Dissertação (Mestrado) -Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-
Americano de Arte, Cultura e História. Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos.
Foz do Iguaçu, PR. 2018.

1. Incas 2. Pachacuti, 3. Crônicas (1550-1615). 4. História, 5. Tempo. I. Varella, Alexandre Camera.
II. Dos Santos, Pedro. III. Natalino Dos Santos, Eduardo.

CDU 821.134.2(85)-94

A Linda

A mis padres y mis sobrinos

Agradecimientos:

Quiero agradecer a todos los que me apoyaron en este proceso de la Unila; familia, amigos y profesores.

Agradezco especialmente a mi orientador Alexandre Varella por el continuo apoyo.

También le quiero agradecer a una de las personas más importantes en mi vida, Linda Gonzales Cárdenas.

Cristiano lector: ves aquí en toda la ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, un puta, ni puto, ni quitarse entre ellos, que vosotros lo tenéis todos, inobedientes a vuestro padre y madre y prelado y rey; y si negáis a Dios lo negáis a pie juntillas, todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios [...] (GUAMAN POMA, 2005, p. 277)

Resumen

La presente investigación pretende estudiar los cambios de eras en el mundo andino o *pachacutis* en el contexto del virreinato peruano en algunas crónicas y documentos coloniales de los siglos XVI y XVII. Nuestro estudio partirá de una primera discusión acerca del transcurrir del tiempo andino en los documentos de dos cronistas indígenas, Felipe Guaman Poma de Ayala con la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (1585- 1615) y Juan de Santa Cruz Pachacuti con su *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1605). En ese primer momento, pudimos encontrar que a lo largo de la narración sobre el tiempo e historia andina existen una serie de eras o edades o *pachacutis* que se sucedían producto de diferentes causas las cuales aquí pretendemos estudiar. Dichos causantes serían; luchas entre divinidades y su participación y modificación en el devenir del tiempo, la injerencia de algunos héroes y heroínas culturales y fundacionales, el ascenso y disputa entre diversos grupos de poder que a la vez también serían la representación de alguna *huaca* o divinidad al interior de la cosmología andina. Para ello, además de los documentos de Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti, analizaremos las obras de Juan Diez de Betanzos y la *Suma y narración de los Incas* (1551), Pedro Cieza de León y el *Señorío de los los Inkas* (1553), Pedro Sarmiento de Gamboa y la *Historia de los Inkas* (1573), Cristóbal de Molina y los *Ritos y fábulas de los incas* (1575) y finalmente el Manuscrito de Huarochirí de las primeras décadas del siglo XVII.

Palabras clave: eras, pachacuti, crónicas, historia, tiempo.

Abstract

This dissertation intends to study the era's change in Andean world or *pachacutis* on Peruvian viceroyalty, more exactly in some chronicles and colonial documents from XVI and XVII centuries. Our study start in a first discussion about the Andean time elapsed in indigenous chronicler documents, like Felipe Guaman Poma de Ayala and his *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (1585-1615) and *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1605) by Juan de Santa Cruz Pachacuti. In the first time, we could to find all through narration about Andean time and history that there are some eras, ages, or *pachacutis*, one after another, that produce by different causes that we intend to analyze and explain. Some of them are fights between divinities and them participation and modification on time becoming, the some cultural and foundational hero interference, the rise and dispute between diverse power groups that at the same time are some *huaca* or divinity representation on Andean cosmology. Aside Guaman Poma de Ayala and Juan de Santa Cruz Pachacuti documents, we're going to analyze *Suma y narración de los Incas* (1551) by Juan Diez de Betanzos, *Señorio de los Inkas* (1553) by Pedro Cieza de León, *Historia de los Inkas* (1573) by Pedro Sarmiento de Gamboa, *Ritos y fábulas de los Incas* (1575) by Cristóbal de Molina, and finally the *Manuscrito de Huarochirí*, that was write on the first century XVII decades.

Key Words: ages, pachacutis, chronicles, history, time

Sumario

Introducción.....	12
1. Algunos aspectos del tiempo, mito e historia en los Andes centrales.....	15
1.1 Algunos apuntes sobre la historiografía el tiempo y el mito.....	15
1.2 Los manuscritos coloniales como fuentes para el estudio del pasado andino	27
2. Entre el <i>Génesis</i> y el primer Pachacuti andino.....	43
2.1 Premisas bíblicas.....	44
2.2 <i>Viracocha</i> ¿creador u ordenador del espacio andino?.....	47
3. Cataclismos, lucha entre divinidades y grupos de poder...60	
3.1 Diluvios y cambios de eras antes de los incas.....	61
3.2 La llegada de Manco al Cuzco.....	78
3.3 De Viracocha al Sol.....	85
3.4 Un Pachacuti como soberano.....	90
3.5 La llegada de los españoles o “Huiracochas”	101
Conclusiones.....	107

Introducción

Este trabajo es fruto de mis primeros acercamientos a algunas narrativas coloniales de los siglos XVI y XVII, puntualmente a la carta- crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala y la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti. Sobre ellos elaboré una monografía en mi curso de grado, analizando la concepción del tiempo andino que aparecía en estos documentos teniendo en cuenta la particularidad que se trataba de dos cronistas de origen indígena, pero, que estaban inseridos dentro del complejo mundo colonial asumiendo ambos autores la escritura y la religión que les era impuesta desde afuera para así poder legitimar sus escritos ante sus posibles destinatarios.

En aquellas primeras investigaciones quedaron abiertas algunas inquietudes sobre la concepción del tiempo andino en los estudios realizados sobre Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti. Llegamos a la conclusión que a pesar de la linealidad con que era concebido el tiempo por estos dos cronistas, se podía percibir que había una serie de eras, edades o cambios cíclicos también llamados de *pachacutis* al interior de esos relatos. En base a esa hipótesis, pretendemos plantearnos y cuestionarnos de qué forma se daban esos cambios de eras o ciclos, y que factores podrían incidir para que se produjera un determinado *pachacuti*.

Para intentar resolver aquello que nos estamos preguntando, manejamos varias hipótesis. Pensamos, por ejemplo, que estos *pachacutis*, cambios y sucesión de eras o edades pudieron haber sido producto de luchas entre divinidades, de la participación o modificación de estas en el devenir del tiempo, la injerencia de figuras como héroes fundacionales o culturales, y, por último, el ascenso y disputa

entre diversos grupos de poder que a la vez también serían la representación de alguna divinidad o alguna *huaca* al interior de la cosmología y tiempo andino. Sin embargo, nuestro interés no está en pretender rescatar el auténtico pensamiento andino sobre estos hechos, pero sí realizar un análisis histórico de las fuentes, que nos permita establecer relaciones entre cada una de ellas, e intentar poder ver la tensión de las concepciones tiempo occidental e indígena al interior de los relatos teniendo en cuenta la especificidad de cada documento.

Los autores y fuentes escogidas para esta investigación son muy variados entre sí, nuestro corpus documental goza de una gran heterogeneidad, por cual nos será necesario hacer la debida contextualización tanto del autor como de su obra. Nos centramos y escogimos autores que creemos tuvieron un especial interés por describir y narrar el pasado andino, desde lo que hemos llamado como *Génesis andino* hasta el momento de la llegada de los conquistadores españoles al llamado Tahuantinsuyo, más precisamente al famoso encuentro en Cajamarca entre Atahualpa y Francisco Pizarro. Al periodo de tiempo comprendido entre esos dos momentos se remitirá nuestro estudio.

De acuerdo a lo anterior, nuestra investigación partirá de las fuentes elaboradas a partir de la segunda mitad del siglo XVI en el contexto de Virreinato peruano, época donde los cronistas se empezaron a interesar en alguna medida por el origen y pasado de las sociedades indígenas. Entre los documentos y autores que tendremos en cuenta para nuestros análisis están: Juan de Betanzos y su crónica titulada *Suma y Narración de los Incas* del año de 1551 aproximadamente, y la segunda parte de la crónica del soldado y aventurero Pedro Cieza de León, llamada *Señorío de los incas* elaborada entre los años de 1550 y 1553.

Posterior a ellos, también trabajaremos con dos cronistas que suelen ser llamados de toledanos, es el caso de Pedro Sarmiento de Gamboa, explorador y cosmógrafo de las tierras americanas y la segunda parte de su extenso escrito titulado *Historia de los Inkas* del año de 1573, y con el párroco del hospital de los naturales del Cuzco, Cristóbal de Molina conocido como el “cusqueño” con su relación sobre los *Ritos y fábulas de los Ingas* del año de 1575.

Junto a esas cuatro obras, todas de autores de origen ibérico, también analizaremos las ya comentadas carta-crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala y la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti. Como dijimos inicialmente, estas fueron las obras base para mis primeras reflexiones sobre las cuestiones del tiempo en el espacio andino, sin embargo, esta vez ampliaremos nuestra visión gracias a los nuevos cuestionamientos que han ido surgiendo con el tiempo y con la lectura de las otras fuentes.

Finalmente, también tendremos dentro de nuestras fuentes históricas principales, un relato que difiere de todos los que hasta aquí han sido citados: el Manuscrito de Huarochirí. Elaborado más o menos a partir de 1608 producto de las campañas de Extirpación de Idolatrías impulsadas por el párroco Francisco de Ávila a partir de inicios del siglo XVII en el arzobispado limeño.

Explicado lo anterior, dividimos nuestro trabajo en tres capítulos, el primero hará un breve estudio sobre algunos aspectos teóricos del pensamiento histórico occidental y su relación con algunas formas de pensamiento no occidental o extraeuropeo muchas veces ligado a la idea de *tiempo mítico* o *Edades Míticas*. También revisaremos el contexto de producción de las crónicas y el estado de discusión sobre su utilidad como fuentes históricas para el estudio del pasado andino.

En el segundo capítulo, analizaremos lo que llamamos como *Génesis andino*, intentando observar de qué forma los cronistas pensaron el origen de la vida en las provincias del Perú, su posible ligación con una historia mundial, y las varias creaciones tanto de diferentes generaciones de humanos como de los astros y la naturaleza. En suma, queremos ver si al interior del mismo *Génesis andino* existieron varias eras o si se produjo algún *pachacuti* producto de las primeras intervenciones de Viracocha.

Finalmente, el tercer capítulo se encargará de lo posterior a ese *Génesis andino*, el desarrollo histórico después de esos inicios, los diferentes conflictos sociales, políticos, dados al interior de las sociedades andinas, el papel de las figuras míticas, de las divinidades, las huacas y los cataclismos producto de la furia

de estas. Por último, miraremos el impacto de la llegada de los españoles a los Andes peruanos como un posible *pachacuti* que aún no ha terminado.

1. Algunos aspectos del tiempo, mito e historia en los Andes centrales

Las sociedades humanas a lo largo de su existencia han tenido la necesidad de explicar su pasado y sus orígenes para poder darle sentido a su presente y proyectar su futuro. Las sociedades andinas no escaparon a esta situación y pensaron para sí en unas concepciones de tiempo, las cuales suelen ser estudiadas en base a fuentes dejadas por los llamados Cronistas de Indias que llegaron a los Andes peruanos a partir de 1532. Sin embargo, en el presente trabajo no nos proponemos llegar a conocer el auténtico pensamiento andino sobre el tiempo, lo que pretendemos es realizar un análisis histórico sobre algunas narrativas coloniales sobre el tiempo y pasado en los Andes centrales. Sin olvidar que aunque de forma muy limitada también podemos llegar a contribuir al conocimiento sobre algunos sentidos de la cosmovisión andina.

De esta forma, este capítulo pretende arrojar algunas luces y matices sobre aspectos teóricos del tiempo y el mito, además de presentar las fuentes que recogieron estas narrativas de las sociedades andinas en los tiempos del virreinato peruano.

1.1 Algunos apuntes sobre la historiografía el tiempo y el mito

El tiempo siempre ha sido un aspecto central en las formas de pensamiento de los grupos humanos, ya que es este el que le da sentido y dirección a la forma de vida de las diferentes sociedades, además, de una determinada coherencia en su devenir y porvenir. En el caso de la presente investigación, queremos llegar a las explicaciones y concepciones de tiempo de una sociedad como la andina en el

contexto de la colonización ibérica, pues es ahí donde se confeccionaron las fuentes que son la base de nuestras reflexiones.

Los cronistas que llegaron al llamado *Nuevo Mundo* tuvieron que utilizar el legado intelectual heredado tanto de la tradición clásica grecorromana como de las ideas del cristianismo medieval. El cruce de estas formas de pensamiento se vio principalmente en las crónicas que tuvieron como uno de sus principales objetivos la descripción de los orígenes y del transcurrir del tiempo andino.

Para Robin George Collingwood en *A ideia da história* (1965) uno de los principales valores de la historiografía grecorromana sería el humanismo, el cual basaba la historia en las acciones humanas, en los objetivos, éxitos y fracasos de los procesos históricos humanos. Además, este mismo autor sostiene que dicha línea humanística de la tradición clásica, más puntualmente en la historiografía griega, no miraba la historia como un todo universal, sino que se encargaba solo de estudiar los actos de los hombres en el tiempo y la realización de sus fines morales. Por lo tanto, todos los acontecimientos históricos serían única y exclusivamente producto de la actividad humana. Por otra parte, Arnaldo Momigliano (2004) dice que los historiadores antiguos, en especial los griegos, le dieron especial importancia al pasado y sus acontecimientos en cuanto tuvieran una funcionalidad para el futuro: “A história relatada tem sempre que prover um exemplo, constituir uma lição, servir de referência para os desenvolvimentos futuros dos negócios humanos.” (MOMIGLIANO, 2004, p. 38).

Fruto de esta forma de percibir la historia, como una “historia ejemplar”, como enseñanza y reflejo de los actos humanos en el tiempo para mejorar y prever el futuro, encontramos la noción de historia como *Magistra Vitae*. La historia como *Magistra Vitae* según Hartog (2013), pertenecía entre los regímenes de la historia al régimen antiguo, donde la historia hasta finales del siglo XVIII sirvió como portadora de ejemplos para el presente y su desarrollo histórico. Hartog se basa en Reinhard Koselleck el cual definió la historia como *Magistra Vitae* de la siguiente forma:

Assim a história seria um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais no apropriamos com um objetivo pedagógico; ou, nas palavras de um dos antigos, a história deixa-nos livre para repetir sucessos do passado, em vez de incorrer, no presente nos erros antigos. Assim, ao longo de 2 mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros. [...] ela orientou, ao longo dos séculos, a maneira como os historiadores compreenderam o seu objeto, ou até mesmo sua produção. (KOSELLECK, 2006, p. 42)

Para Koselleck la historia como *Magistra Vitae* tendría una larga duración entre el oficio histórico, siendo una de las grandes utilidades que los historiadores de la antigüedad y del medioevo le darían a la historia. Solo hasta la era moderna se iría disolviendo esa noción de la historia como *Magistra Vitae*, época a la que el mismo Koselleck califica como *historia en movimiento*.

La historia como *Magistra Vitae* tuvo un impacto en los cronistas que se dedicaron a investigar y escribir sobre el pasado andino, principalmente en sujetos como Felipe Guaman Poma de Ayala y Pedro Sarmiento Gamboa, entre otros. En el primer caso, Guaman Poma usó este recurso para establecer su división entre los que serían *buenos cristianos* y *malos cristianos*, entre eras de hombres virtuosas o viciosas –idolatrás principalmente- o gobernantes incas como hombres virtuosos o no, cuyos ejemplos los tomara Guaman Poma a la hora de hacerle los reclamos al monarca español. De forma hipotética creemos que el *Buen Gobierno* para Guaman Poma tendría que instalarse a la luz de la historia como ejemplar, como *Magistra Vitae* de acuerdo a como era la vida en los tiempos anteriores a los incas y a la llegada de los encomenderos.

En la obra de Sarmiento de Gamboa, serviría para demostrar la tiranía en la cual se encontraban los territorios andinos bajo el dominio inca, lo que justificaría la colonización española, representada en su Virrey Francisco de Toledo. En este orden de ideas, es que André Sekkel (2016, p) explica que los historiadores de la antigüedad eran comúnmente citados en los escritos sobre las Américas de los siglos XVI y XVII como modelos a seguir, teniendo dicho proceso como consecuencia el uso de la historia como *Magistra Vitae* entre los cronistas y escritos

de esta época.¹ Sin embargo, como mencionamos inicialmente, además de estos conceptos que perduraron desde la antigüedad clásica, los cronistas de las Américas también tuvieron una fuerte influencia de la concepción de historia y tiempo del cristianismo medieval.

Volviendo *A ideia da história* de Collingwood, este autor afirma que la historia pasó por tres momentos de crisis, siendo uno de esos momentos entre los siglos IV y V donde según el filósofo e historiador inglés, las ideas del cristianismo revolucionaron el concepto de historia (p. 81). Para Edgar Leite en (2001), la historia en el pensamiento medieval cristiano tenía dos significados, el primero la entendía como el periodo entre la caída de Adán a causa del llamado “pecado original” y el día del juicio final; el segundo, la consideraba como una disciplina que pretendía reconstruir la trayectoria de los hombres en aquella dimensión temporal. Dicho de otro modo, en el pensamiento medieval cristiano se concebía la historia de los hombres con un origen común -el Génesis bíblico- en dirección a un único fin que se daría con la llegada del juicio final. En ese sentido una de las razones del hombre en la tierra sería la constante búsqueda de la salvación eterna, la cual llegaría después del día del gran juicio final. Este autor además explica que las ideas del apocalipsis y el final de los tiempos del pensamiento medieval-cristiano, rompieron con la tradición de la antigüedad clásica, la cual veía el tiempo universal como cíclico donde la naturaleza experimentaba un constante devenir². Para Leite, esta ruptura fue dada gracias a la nueva noción de tiempo y de historia que adoptaron los nuevos cristianos del medievo:

A história passou a ser entendida, pelos cristãos, como um processo linear y teleológico que expressaria os caminhos da revelação, os quais conduziriam a humanidade a sua definitiva libertação, entre outras coisas do tempo e da história. (LEITE, 2001, p. 29)

¹ André Sekkel (2016) hace su análisis a partir de lo que él llama los paratextos de algunas obras escritas del siglo XVII, principalmente del prólogo, dedicatorias y las cartas al lector.

² Tenemos que aclarar que para Arnaldo Momigliano (2003) la noción de que los historiadores griegos tenía una visión cíclica del tiempo es una invención moderna. Dicho autor expresa que hay apenas un historiador griego –Polibio- que aplicó la idea de ciclos a los acontecimientos históricos, pero única y exclusivamente para los hechos que hablan de la evolución de las constituciones, dejando los acontecimientos más comunes militares y políticos fuera del ciclo.

El cristianismo concebiría la historia como un proceso teleológico y linear, lo que quiere decir que tendría un fin determinado y solo bastaría con establecer el camino que llevaría a dicho fin. Por lo tanto, toda acción humana y proceso histórico tendrá sentido en función del día del juicio final. La Iglesia se apropiaría de la historia como instrumento de salvación y será la esperanza para que la humanidad alcance la vida eterna, libre del sufrimiento vivido en la tierra. En este sentido es que Koselleck (2006) manifiesta que la historia de la cristiandad hasta el siglo XVI es una historia de expectativas y de la espera del final de los tiempos, buscando en cada acontecimiento histórico el enlace con dicho final.

Tenemos que señalar que si bien era característico dentro del tiempo histórico cristiano pensar el desarrollo humano de forma global pues todos serían juzgados sin excepción el día del juicio final, cada grupo humano tendría su propio desarrollo histórico particular, pues cada ser y sociedad tendría bajo la idea de *libre albedrío* la decisión de buscar la salvación o no. De esta forma podemos entender como muchos cronistas a pesar de darle un origen único a toda la humanidad, buscaron entender y explicar la historia andina en particular y las ideas que tendrían los andinos sobre sus orígenes, siendo estas *producto del demonio y de la falta del conocimiento del verdadero dios*, pues no correspondían y estaban muy alejadas del Génesis bíblico.

A pesar del aparente “aislamiento” de la sociedad indígena americana de las relevaciones de Cristo y su evangelio, los cronistas entendían la historia como un todo global. Por lo tanto, dichas sociedades también iban camino al final de los tiempos, todas llegarían allá, siendo necesario sacarlos del camino de la idolatría y el paganismo en el que se encontraban. Así, la solución era hacer llegar a ellos y a todos los confines de la tierra la salvación que solo se encontraría al interior de las creencias del cristianismo. Sin embargo, bajo la premisa de que el evangelio tenía que llegar -o había llegado- a todos los lugares de la tierra en algún momento de la historia de todas las naciones, fue que tanto Guaman Poma de Ayala como Juan de Santa Cruz Pachacuti imaginaron que en algún momento los apóstoles de Cristo habían llegado y pasado por el espacio andino.

Sobre el tiempo en Occidente también son importantes las reflexiones del historiador de la tercera generación de los Annales Jacques Le-Goff³. Este autor en dos de sus obras *Historia e Memoria* (1990) y el *Orden de la Memoria* (1991) hará un recorrido por las diferentes concepciones de tiempo en algunas regiones y sociedades del mundo Occidental y no Occidental. Uno de los conceptos con los que Le Goff va a trabajar sobre las concepciones de tiempo de lo que él llama las sociedades extraeuropeas es el de Edades Míticas. Para el historiador francés, gran parte de las sociedades humanas imaginaron en el pasado y en el futuro una secuencia de épocas y periodos que pudieron haber sido o felices o muy catastróficas, siendo dichas épocas y periodos de tiempo inseridos en un determinado orden. Le Goff además explica que el estudio de estas Edades Míticas constituye un campo de estudio privilegiado y particular de los aspectos religiosos de los grupos humanos⁴.

La propuesta de Le Goff la consideramos bastante apropiada pues es partir de la idea de ciclos, cambios y edades que pretendemos abordar nuestro tema sobre las temporalidades del mundo andino en el contexto colonial. Sin embargo, no podemos olvidar que esta tipo de visión y manejo de la historia y el tiempo también es una concepción occidental como lo vimos en un primer momento, aunque algunos autores defienden que esta forma de explicación del mundo en edades también es propia y autóctona de los habitantes del suelo americano, sobre esto volveremos más adelante.

Por otro lado, Sabine McCormack (2016) expresa que uno de los principales dilemas de los cronistas que llegaron al Nuevo Mundo fue buscar una explicación sobre los orígenes de las sociedades encontradas⁵. En primer lugar de los incas y

³ Sobre los estudios de Le Goff, Peter Burke los ubica en la llamada “virada antropológica” de la tercera generación de los Annales: “Jacques Le Goff, por exemplo, vem trabalhando há mais de vinte anos no que pode ser descrito como antropologia cultural da Idade Média.”(BURKE, 2010, p. 108). Las obras analizadas de Le Goff en este trabajo son importantes por los estudios sobre las concepciones del tiempo occidentales.

⁴ Le Goff para su explicación sobre el concepto de Edades Míticas, usara las concepción de tiempo de determinados grupos humanos que él llama extra europeos, los Aranda de Australia central, los Guaraní de América del Sur y las creencias de algunos pueblos africanos. (LE GOFF, 2013.)

⁵ La autora toma como ejemplo a los cronistas Pedro Cieza de León, Pedro Sarmiento de Gamboa entre otros...

posteriormente una explicación para el resto de los habitantes del Nuevo Mundo. Sobre lo segundo la autora dice lo siguiente:

(Sobre los habitantes del Nuevo Mundo) debía ser resuelta a la luz de la historia en las escrituras, dado que según el libro del Génesis, que aún era leído como una historia en el sentido estricto de la palabra todos los seres humanos descendían de Noé y debían, por ende, haber emigrado a su hogar actual desde algún lugar en el Viejo Mundo. En ausencia de toda evidencia tangible, la tarea inmediata era brindar una especulación persuasiva del curso seguido por esa emigración. (McCOMARCK, 2016, p. 104).

La herencia histórica marcada por el Génesis cristiano proveniente del periodo medieval fue en muchos casos el modelo a seguir por los Cronistas de Indias para poder explicar las historias que les eran contadas oralmente por los andinos. Según McComarck esto se debe a que tanto los incas como el resto de los pueblos de los Andes, tenían una variada gama de historias para contar sobre sus orígenes, pero, dichas historias no dejaban de ser difíciles y confusas para las mentes de los cronistas del Virreinato peruano.

No solo fue en relación a la explicación del pasado y origen de los hombres andinos que los ibéricos usaron sus propias formas de explicar el mundo, sino para varios aspectos de la vida andina, entre ellas, la religiosa. Es en ese sentido que fueron acuñados en el contexto colonial conceptos como *idolatría*, *dios pagano* y *panteón*⁶. Lo mismo pasó con la idea de un único *dios creador* de todas las cosas, el cual fue reflejado en la divinidad panandina de Viracocha⁷. Parte de aquellos presupuestos de la tradición grecorromana y escolástica medieval que trajeron los cronistas a los llamados “reinos de las Indias” se vieron reflejados en la romanización que se hizo de los gobernantes incas. Franklin Please (2000) explica

⁶ Sobre el concepto de idolatría, dios pagano y panteón, resalto los postulados de Carmen Bernard y Serge Gruzinski (1992). Para el primer caso los autores explican que: “América sirvió paralelamente como objeto y como banco de pruebas para vastas empresas intelectuales. Una de ellas se tradujo en la proyección sobre estos mundos nuevos de un conjunto de categorías religiosas tomadas de la herencia del paganismo antiguo y de la escolástica medieval y que se polarizaron en torno al concepto de Idolatría” (p. 8). Sobre los otros dos conceptos de dios pagano y panteón, los autores explican que ambos conceptos fueron herencia del modelo grecorromano que intentaron aplicar los cronistas a tierras americanas buscando encontrar semejanzas y paralelos entre los dos mundos.

⁷ esto lo profundizaremos en los capítulos posteriores.

que este fenómeno se dio a partir de la década de 1550, específicamente con las crónicas de Juan de Betanzos y Pedro Cieza de León, los cuales le empezaron a adjudicar a cada inca comportamientos típicos de los antiguos gobernantes romanos, además de establecer una cronología de doce Incas. McComarck (2016) explica que el ejemplo del antiguo imperio romano para las historias que redactaban los cronistas de los Andes se debía en gran parte a que:

El pasado romano parecía ser mucho más relevante para la experiencia hispana que el griego, puesto que España misma había sido una provincia del imperio romano; porque varios de los autores romanos más apreciados durante el siglo XVI, entre ellos Lucano, Séneca el Viejo y Séneca el Joven, así como Quintiliano, provenían de dicho país; y, lo más importante para los historiadores que escribían a comienzos del siglo XVI, porque el imperio español parecía ser un renacimiento del imperio romano, a una escala aún más grandiosa. (McCOMARCK, 2016, p. 67-68).

Por otro lado, existe un hecho donde se puede percibir como se mezclaron, adaptaron y reinterpretaron los diversos tipos de cosmovisiones en el contexto colonial y que además funcionó como una forma de explicación del tiempo andino en la óptica de las letras virreinales; el *diluvio*. En la tesis doctoral de Mercedes Serna Arnaiz del año 2014 se hace un análisis del diluvio como algo que puede dar cuenta del puente que se intentó establecer entre los pasados del mundo occidental y andino. Para la autora, los diluvios funcionaron como un punto de anclaje entendidos como experiencias comunes y que servían para unir y ligar el pasado andino con el europeo. Esto condujo a que los cronistas averiguaran de que forma se había dado el diluvio en los Andes, pensando en aquellos que ya conocían como el de la tradición cristiana que aparece en el libro del Génesis de la biblia. Como se verá a lo largo del análisis de las fuentes, son varios los cronistas que dan razón de la existencia de diluvios de diferentes naturalezas en la zona de los Andes centrales.

Este tipo de fenómenos como diluvios y otros eventos similares, sabemos por lo que dan a entender las crónicas que fueron identificados con el concepto andino de *pachacuti*. Para Gary Urton (2003, p. 40) dicho concepto es central en las cosmogonías andinas y tiene que ver con la noción de episodios regulares de destrucción, cataclismo y recreación consiguiente del mundo. Para Carlos Aranibar

(1995, p. 338) en su índice analítico sobre la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, explica que el término *pachacuti* ha encontrado varios sentidos como; fin del mundo o gran destrucción, pestilencia o ruina. Para Juan de Betanzos (2015, p.139) *pachacuti* sería la vuelta de un tiempo o la vuelta del tiempo. En el caso de Guaman Poma de Ayala este relaciona la idea de *pachacuti* con el diluvio de Noé al decir que la primera humanidad andina “tienen noticia del diluvio porque ellos le llama uno yaco pachacuti, fue castigo de Dios” (GUAMAN POMA, 2005, p. 44), una asociación parecida la haría Pedro Sarmiento de Gamboa pero no necesariamente con el diluvio de la época de Noé como veremos más adelante. Por otro lado, Torres Aranciviar (2016, p. 116) explica que las guerras incaicas en el mundo andino serían una especie de organización del cosmos, por lo tanto también funcionaría como un *pachacuti*.

Como ya mencionamos, dicho concepto fue usado por algunos cronistas para hablar específicamente sobre diluvios que tuvieron lugar en algún momento de la historia del mundo andino, pero, además, dichos cambios y cataclismos que podemos nombrar de *pachacuti* no solo se darán bajo forma de grandes fenómenos naturales como diluvios, sino también a nivel político y religioso, como sucederá con la llegada de Manco al Cuzco, la guerra contra los chancas por parte del inca Yupanqui, la guerra entre Huascar y Atahualpa y la posterior llegada de los españoles al territorio peruano.

Para Sabine McComarck en *Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru* (1988, p. 966) en los mitos recogidos por los cronistas, se logran reconocer varios trastornos de la tierra y el universo que tenían el nombre de *pachacuti*. Sin embargo, según esta autora, dicho término tomó mucha más fuerza en la conciencia andina después de la invasión española debido a la expectativa que se había generado al momento en que regresara el orden anterior a la llegada de la colonización. Esto seguramente tendría que ver con una esperanza del retorno del Inca o de las antiguas huacas.

El *pachacuti* será uno de los conceptos claves para poder aproximarnos al estudio del tiempo andino a través de la sucesión de eras o edades. Creemos que

gracias a la existencia de conceptos como *pachacuti* es que algunos autores aseguran que la división del tiempo en edades en América no necesariamente estuvo influenciada por el contacto con los conquistadores:

Que en América una concepción del tiempo de esta naturaleza... [Por edades]... también existió, lo muestran evidencias que no solo derivan del contacto con los europeos, sino desde mucho antes que este se produjera. Estas últimas son principalmente restos materiales, a los que se añaden documentos post hispánicos mesoamericanos basados en relatos indígenas que son principalmente los acopiados por Bernardino de Sahagún o Diego Duran" (OSSIO, 2008, p. 246.)

Para Juan Ossio el caso mesoamericano sería uno de los principales ejemplos para demostrar que la idea de tiempo en edades en América se pudo haber dado de forma autónoma. Luis Millones (2008, p. 136) también afirma que la idea de edades que precedieron a la humanidad presente corresponde a sociedades muy diversas, y que si bien era parte de las tradiciones europeas que llegaron con la conquista, no habría razón para suponer que no se hubiesen desarrollado en América. Eduardo Natalino dos Santos (2009, p. 46) dice que el uso de narrativas para explicar el pasado en función de darle sentido al mundo actual de las cosas, no es algo exclusivo de las sociedades occidentales. Para el autor brasileiro, la mayoría de los grupos humanos construyen relatos que vinculan las identidades grupales a los eventos de la génesis del mundo y las transformaciones históricas a los acontecimientos naturales. Por medio de dichos relatos se pretendería entre otras cosas explicar y darle coherencia al orden social vigente⁸.

En el caso de las sociedades americanas que probablemente también imaginaron el tiempo en sucesión de eras, edades o ciclos, existe un problema, y es que en contraste con las concepciones de tiempo provenientes del mundo occidental se las ha intentado inferiorizar encasillándolas dentro de la idea de mito, como Le Goff las define al llamarlas de *Edades Míticas*. Este historiador se basa en

⁸ Eduardo Natalino dos Santos basa su estudio sobre el tiempo y espacio mesoamericano en los códices y textos náhuatl.

los postulados del famoso historiador rumano de las religiones Mircea Eliade el cual define el mito como:

El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab inito*. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón su *gesta* constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados. El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. (ELIADE, 1981, p. 59)

A pesar de que Eliade defina el mito como una historia que pertenece al ámbito de lo sagrado y por lo tanto verdadera en cuanto le da sentido a la existencia de las sociedades que lo usan como explicación de su pasado, el autor determina el uso de este tipo de explicaciones a lo que él llama sociedades primitivas. Esto es problemático, pues como ya lo explicamos esto obedecería a un menosprecio hacia dichas formas de explicar el mundo en las zonas extraeuropeas o no occidentales. Sobre este asunto de la desvalorización de las explicaciones míticas del pasado en contraste con la idea de verdad en la ciencia histórica, Navarrete Linares (2000) explica que:

Cuando afirmo que las tradiciones indígenas son plenamente históricas, no estoy diciendo que se conformen al ideal científico de la memoria histórica. Simplemente estoy afirmando que son discursos sobre el pasado que tienen una considerable antigüedad; que se pretenden legítimos; que utilizan criterios particulares para distinguir lo verdadero de lo falso, que parten de una concepción socialmente determinada de la realidad, del tiempo y de los agentes históricos; que tiene un fin persuasivo y legitimador, que están vinculados a grupos sociales específicos. (NAVARRETE LINARES, 2000, p. 251)

No podemos desconocer que las explicaciones históricas de las sociedades no occidentales han sido descalificadas al oponerlas a lo que sería la “ciencia histórica moderna” como única forma valida de explicar el pasado. En ese sentido, así como no podemos afirmar que la división del tiempo en edades que se presenta en algunas sociedades indígenas como en la andina y mesoamericana sea producto del contacto con los europeos, tampoco podemos relegar dichas explicaciones al campo de lo mítico de forma peyorativa y sí entenderlas como historias que

pertenecen a una memoria social e histórica de larga data y que tiene una acción efectiva de cohesión social, política y religiosa en dichas sociedades.

Este problema no es nuevo, ya algunos cronistas mostraban un cierto recelo hacia las historias que recogían oralmente de los andinos. sobre esto último, autores como Enrique Urbano (1993) señala que los cronistas de los siglos XVI y XVII empleaban el término “fábula” para designar muchos de los relatos que hoy día se consideran como expresiones míticas, con dicho termino expresaban un juicio de valor sobre el conjunto de creencias y expresiones rituales precolombinas de forma discriminativa.

1.2 Los manuscritos coloniales como fuentes para el estudio del pasado andino

Las fuentes que aquí serán analizadas pertenecen y fueron hechas en lo que conocimos como el territorio del Tahuantinsuyo, todas elaboradas en el tiempo de la dominación española, algunas con una influencia más notoria del discurso “oficial” incaico pues fueron construidas desde la capital, Cuzco, y otras que representaron grandes variantes regionales y que nos permiten contrastar por lo que era contado de aquellas llamadas “crónicas cusqueñas”, es el caso de Juan de Santa Cruz Pachacuti que escribe desde el sur andino y del manuscrito de Huarochirí que se escribe precisamente desde la región de Huarochirí en la cual otros grupos étnicos diferentes además de los incas adquieren un significativo protagonismo.

En este apartado pretendemos dar algunas reflexiones sobre los contextos de los manuscritos y sus autores. Antes de profundizar en los objetivos e hipótesis del trabajo

Básicamente nuestro estudio arranca a partir de 1550, año a partir del cual comienza una nueva era en la documentación del Virreinato peruano. Es momento donde otro tipo de interrogantes brotan de las mentes de los cronistas, ya no tendrá más relevancia el día a día de los conquistadores en América, sino, que el avance de la empresa colonial y la continua necesidad de legitimar la dominación sobre los indígenas hará necesario por parte de las autoridades virreinales entender y comprender otros aspectos de las sociedades de los nuevos territorios: su organización social, política, religiosa, además de los orígenes y no solo de los grupos dominantes encontrados a la hora de la llegada de los españoles como los incas, sino del origen mismo de la vida en el espacio andino y de la dominación o domesticación de los mismos andinos sobre la naturaleza y su diverso entorno. Dicha situación la explicaría muy bien Franklin Pease:

Luego de los momentos iniciales de los españoles en los Andes, donde éstos escribieron preferentemente en torno a su propia gesta de conquista de un nuevo mundo para ellos mismos, surgieron interrogaciones acerca de los vientos y las corrientes,

interpretaciones astronómicas y otros testimonios de su preocupación por los estragos que la altura de la cordillera andina ejercía sobre los desprevenidos españoles. Pero también se hicieron presentes las inquietudes acerca de los orígenes de la población, y se hizo necesario explicar una historia antigua de los pobladores de las nuevas regiones conquistadas. (PEASE, 2000, p. 11)

Como mencionamos al inicio, son especialmente los documentos de Cieza de León y Juan de Betanzos los que abren esta nueva forma de escribir sobre el Nuevo Mundo. El tiempo y origen de la vida andina que es uno de los tópicos principales de la presente investigación, fue un aspecto central para dichos cronistas, pues fue una de las justificativas para legitimar la dominación española, esto lo podemos ver por ejemplo en Pedro Sarmiento Gamboa quién bajo la influencia y políticas del Virrey Francisco Toledo, quería mostrar la imagen de los gobernantes Incas como tiranos y señores ilegítimos del Tahuantinsuyo.

Son varias los tipos de clasificaciones que se han intentado hacer sobre las diversas fuentes coloniales, hablando en el estricto sentido de fuentes escritas. Para Bravo-Garcia y Caceres-Lorenzo (2012) las obras de los Cronistas de Indias se inscriben en un espacio concreto de la historia de España y América según una serie de claves sociales y culturales. Su cronología abarcaría desde el periodo colonial de 1492 hasta el inicio de las independencias americanas en 1810. Las autoras además dicen que dichas crónicas constituyen un conjunto documental complejo que ofrece una gran riqueza de información sobre aspectos variados del desarrollo de los descubrimientos y de la confirmación de la vida en Indias.⁹

Las fuentes escritas elaboradas en el contexto del Virreinato peruano gozan de unas particularidades dependiendo del contexto de su producción, la vida del autor su inserción y posición dentro de la sociedad colonial. Por ejemplo, contamos con fuentes que fueron redactadas con un tenor más político o polemista, como el caso de Pedro Sarmiento de Gamboa o Guaman Poma de Ayala, y otras que fueron

⁹ Bravo-Garcia y Caceres-Lorenzo (2012) proponen la siguiente división sobre los periodos de redacción de las crónicas: el primero de ellos sería lo que ellas llaman de descubrimiento geográfico de 1492 a 1522, en segundo lugar el asentamiento fundacional en el continente 1519-1541, la discusión y polémica de derechos patrimoniales de 1541 a 1556 y por último el florecimiento de la sociedad colonial de los siglos XVI al XVIII.

hechas con objetivos más volcados a la evangelización como por ejemplo el manuscrito de Huarochirí o los escritos del párroco Cristóbal de Molina.

Sin embargo, existen varias cuestiones que nos permiten hacer un breve panorama sobre cómo se ha tratado de estudiar y abordar los manuscritos coloniales ubicándolos dentro de determinadas categorías propias del contexto colonial. Podemos identificar, grosso modo, cuatro. La primera, es el local donde fueron elaboradas, dando lugar a nombres como “crónicas cusqueñas”. Otra tipología utilizada es de acuerdo al origen de los autores y se usa en el caso específico de crónicas realizadas por sujetos indígenas entre ellos Guaman Poma de Ayala y Juan de Santa Cruz Pachacuti. También existe las llamadas crónicas toledanas y postoledanas, las cuales fueron escritas respectivamente durante y después del periodo de gobierno del Virrey Francisco de Toledo. Por otra parte, tenemos crónicas que pueden ser clasificadas de acuerdo a sus contenidos y objetivos específicos, teniendo unas de un corte más histórico y otras de un tipo más religioso. Esto último, metodológicamente hablando puede ser muy útil, sin embargo, no usaremos de forma estricta ninguna de estas categorías. A continuación iremos exponiendo algunas características de nuestras fuentes haciéndolas dialogar con dichos mecanismos de división.

Empecemos con la crónica de Betanzos, como una de las fundadoras de una nueva forma de escribir la vida del mundo andino. El escrito de Betanzos titulado *Suma y Narración de los Incas* fue elaborado alrededor de 1551 y está dentro del grupo de las llamada crónicas cusqueñas, pues sus informaciones fueron recogidas por el autor en la capital incaica. Una de las cosas que hace a esta crónica tan importante para el estudio del pasado andino, es la vida del autor. Además de estar muy ligado a las autoridades virreinales, Betanzos estuvo muy cercano a las elites incaicas y por ende obtuvo un acceso directo a los relatos orales de los incas en Cuzco, esto gracias a su matrimonio con una *ñusta* incaica llamada Cuxirimay Ocllo. María del Pilar Martín Rubio al respecto dice lo siguiente:

La importante figura de doña Angelina aparece ampliamente mencionada en toda la historiografía andina; sin embargo, se hallaba desdibujada entre la descendencia de las *panacas* reales

cusqueñas. Se le confundía con otra princesa llamada *añas kolke* hasta que se ha podido contar con el testimonio de Betanzos, según el cual *Cusirimay* o doña Angelina descendía del linaje de Yanque Yupanque, un hijo del Inca *Wiracocha* de este nombre y hermano de *Pachacutec*; por lo tanto era prima de *Huascar* y *Atahualpa*, los dos herederos del último poderoso monarca, *Huayna Capác*. Seguramente fue llevada a Quito con unos diez años y cuando Atahualpa terminó de edificar su palacio en dicha ciudad, la tomó como su *piuiuarne* o esposa principal. [...] el matrimonio entre la *ñusta* y Betanzos se efectuó en los primeros años de la década del cuarenta, 1544 diez años después de la refundación del Cuzco en ciudad española. (MARTIN RUBIO, 1999, p. 137-138).

Sin duda alguna, esta etapa en la vida de Betanzos lo hace gozar de un especial privilegio al interior los cronistas del Virreinato peruano, pues su cercanía con la alta sociedad inca le daría una serie de privilegios, por ejemplo, como ser conocedor de la variedad costeña del quechua, conocida como quechua Chinchaysuyo, considerada en aquel entonces como lengua general del Ynga (DOMINGUEZ FAURA, 2015, p. 15), lo que creemos le facilitó la recolección de información y posterior redacción de su manuscrito.

Sin embargo, según los comentarios de Domínguez Faura a la edición de la *Suma* del año 2015, sería a petición del Virrey Antonio de Mendoza que Betanzos elaboraría su crónica, que tendrá dos partes: la primera con 48 capítulos donde se describen los hechos de los gobernantes incas hasta Huayna Cápac y una segunda parte con los 34 capítulos restantes donde se relatan las rivalidades entre Huáscar y Atahualpa, la llegada de Pizarro y la resistencia de Manco Inca en Vilca Bamba hasta su asesinato.

Los mitos que recoge Betanzos sobre los primeros habitantes andinos y la genealogía que crea sobre los gobernantes incas, lo hacen uno de los documentos indispensables en los estudios que no se remitan solamente a conocer la vida de los españoles en América, y como bien señala Rodolfo Cerrón Palomino (2015, p. 29) la obra de Betanzos no solo es importante por consignar información temprana proveniente de la nobleza incaica, sino además por el hecho de obtenerla directamente de sus informantes quechuas la cual nos ofrece y muestra a través de su traducción e interpretación.

En suma, no podemos desconocer la mirada indígena que nos puede dar Betanzos sobre los relatos que recoge en su manuscrito sobre los Andes y la preocupación que este tenía por acercarse de forma directa al seno de la sociedad incaica. Debido a ello, este documento es de vital importancia, pues desde su posición como colonizador español se da a la tarea de conocer de cerca las formas de pensamiento indígenas, más precisamente de la nobleza inca.

Otro cronista algo contemporáneo a Betanzos es el soldado y aventurero Pedro Cieza de León, de gran trajinar en tierras americanas, primero en Cartagena y Popayán (actual Colombia) para posteriormente pasar a los Andes Centrales. De la grandísima obra de Cieza nos interesa especialmente la segunda parte llamada *Señorío de los Incas* terminada entre 1550 y 1553 aproximadamente. Cieza y Betanzos probablemente se frecuentaron en territorio peruano, de ahí que podamos decir que además de la contemporaneidad de los escritos de ambos, tienen varias semejanzas entre sí. Estas semejanzas se pueden ver en la descripción y genealogía que hacen sobre los gobernantes incas, junto con un especial interés por aquel pasado preincaico. Dicho aspecto hace que estas crónicas sean consideradas por Franklin Pease (2014, p. 15) como escritos con una alta influencia cusqueña, principalmente cuando se trata sobre la información de los gobernantes incas y sobre la fundación del Cuzco incaico. Sobre esta influencia del Cuzco en Cieza de León en el *señorío de los Incas*, Lydia Fossa (2017, p. 319) sostiene que Cieza al momento de elaborar sus documentos tuvo acceso a varios relatos orales de todas las regiones por donde estuvo viajando, sin embargo, este le daría más importancia a sus fuentes cusqueñas por encontrarlas más fiables a la verdad. Con Fossa concordamos plenamente, pues, al menos en lo que respecta al *Señorío de los Incas*, se ve que uno de los principales objetivos de Cieza era crear una “auténtica” historia inca. Es tanto el cuidado que llegó a tener Cieza por construir una “verdadera” historia incaica, que según Lydia Fossa la segunda parte de la crónica tuvo problemas para publicarse, pues Cieza en su escrito llegó a comprobar que los incas gozaban de una estructura política y social exitosa, tesis que era totalmente contraria a la idea de una tiranía inca que justificaba la invasión española en los Andes por aquella época (FOSSA, 2012, p. 315).

Franklin Pease ubica los documentos de Betanzos y Cieza de León dentro de la categoría de crónicas cusqueñas, al igual que otros documentos como las crónicas de Pedro Sarmiento de Gamboa y Cristóbal Molina. Estos últimos, sin embargo, además de la influencia cusqueña, también aparecen en el marco de las llamadas crónicas toledanas. De lo cual podemos hacer algunas apreciaciones.

El Virrey Francisco de Toledo gobernó el Virreinato peruano entre 1569-1580 y se caracterizó por la ejecución de grandes cambios al interior de la administración virreinal. Entre aquellas reformas implantadas en el periodo toledano están las enfocadas hacia la evangelización y unificación de la catequización a los indígenas. Sobre los procesos impulsados por el Virrey Toledo, Juan Carlos Estenssoro (2005) apunta que uno de los principales cambios y que por ejemplo causaría gran impacto en la obra de Guaman Poma de Ayala, sería la transformación de la población aborígen, que pasaron de ser “naturales” a ser todos considerados “indios” para poder homogeneizar a toda sociedad andina bajo una misma definición¹⁰. Esto originaría las llamadas *reducciones de indios*, para llevar a cabo los nuevos planes de evangelización que eran enviados desde la Corona:

En marzo de 1571, desde el Cuzco, luego de haber organizado la visita general, Toledo respondía de manera detallada a las instrucciones del rey, informándolo sobre el estado de la organización de la iglesia. Los problemas son múltiples, la solución única: reducir la población, concentrándola en nuevos pueblos, lo que permitiría asegurar su instrucción religiosa, organizar la circulación de mano de obra y facilitar la recolección del tributo. (ESTENSSORO, 2003, p. 181)

Los proyectos del Virrey Toledo estarían también marcados por un afán en conocer más de cerca el pasado, la organización política, social y religiosa del espacio andino, para ello, según Carmen de Mora (2017, p. 243) el Virrey además de llevar a cabo una política destinada a extirpar las idolatrías, también implementaría una serie de visitas al territorio que estaban bajo su jurisdicción. Para

¹⁰ Estenssoro explica que la categoría de naturales tenía que ver con la identificación de los habitantes andinos de acuerdo a su pertenecía a tal o cual señorío. (2003, p. 140). Para Estenssoro el objetivo con la etiqueta de “indios” era borrar cualquier tipo de diferencia étnica o social. Esta categoría solo cobraría fuerza en cuanto a la oposición con los españoles, o sea entre colonizadores y nativos.

realizar dichas visitas y poder tener un mejor acercamiento a las cuestiones que le interesaba conocer sobre la sociedad andina, se rodeó de algunos de los hombres más preparados sobre cuestiones jurídicas, administrativas y relacionadas al mundo andino en general. Entre dichos especialistas estaban: Pedro Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo, Cristóbal de Molina, José de Acosta y García de Toledo.

Es en este contexto de las visitas y gobierno del Virrey Francisco de Toledo, que van a estar enmarcadas dos de nuestras fuentes principales: la segunda parte de la *Historia de los Inkas* de Pedro Sarmiento de Gamboa y los *Ritos y Fabulas de los Ingas* del párroco Cristóbal de Molina. Hagamos unos breves comentarios sobre estos dos relatos.

Antes que nada, debemos aclarar que aunque ambas crónicas pertenecen a lo que Carmen de Mora denomina como “crónicas toledanas” los escritos de estos dos cronistas presentan una diferencia sobre su carácter y contenido que no debe ser olvidado. La de Sarmiento de Gamboa por un lado presenta un contenido de tipo más histórico, al querer rescatar la historia incaica, inclusive pre-inca, mientras que la obra de Molina presente un objetivo más religioso, volcada a rescatar algunas características de la religión andina, entre ellas las fiestas mensuales dentro del calendario inca.

Cristóbal de Molina fue un párroco que llegó al hospital de los naturales del Cuzco en el año de 1564¹¹. De Molina se tienen noticias de dos documentos, uno llamado *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas* del año 1573 y otro manuscrito del cual no se conoce su paradero. La importancia de Molina en los estudios sobre la sociedad andina pre-hispánica y colonial, radica en el especial interés que tuvo por conocer aspectos de la vida religiosa andina. Más allá de ser un tratado de la historia inca como sucede con Betanzos y Sarmiento de Gamboa, Molina al tener

¹¹ Enrique Urbano comenta que: “Es nombrado párroco del Hospital de los Naturales en 1564, probablemente por el provisor canónigo Esteban de Villalon, y al tiempo administrador de la diócesis de Cuzco, por renuncia del obispo Juan de Solano. Lo que pasó entre 1556 y la fecha de su nombramiento como párroco lo ignoramos por completo.”(URBANO, 2008, p. XVII)

como principal objetivo la evangelización y conversión de los “naturales” al catolicismo, se dio a la tarea de indagar por las fiestas mensuales dentro del calendario del inca, los relatos sobre los orígenes del mundo y de los Andes y la descripción de algunas oraciones a las divinidades más importante como a Illapa y el “Hacedor”.

Además de la posición de párroco, Molina también compartió con Gamboa las visitas organizadas en la administración toledana, modo por el cual se cree también obtuvo gran parte de la información consignada en su manuscrito. Sin embargo, las visitas de Toledo solo habrían serían fuente y medio para recoger sus materiales, pues el manuscrito que aquí estudiaremos, fue por hecho orden expresa del obispo Sebastián de Lartaun el cual llegaría al Cuzco en 1573 año en el cual le encargaría la *relación* a Molina. Evangelina Soltero Sánchez (2010) sintetiza cual fue el papel jugado dentro de las obras de Molina las figuras del Virrey Toledo y el obispo del Cuzco Sebastián de Lartaun:

Dos circunstancias ajenas a la voluntad de Molina se pueden apuntar como génesis de la *Relación*: la necesidad por parte del sistema política de justificar la conquista del imperio incaico y la necesidad por otra parte del sistema eclesiástico de afianzar el proceso evangelizador. Unidas a estas necesidades, la sombra de dos personajes histórico gravitan en torno a Cristóbal de Molina y a su condición de cronista –el cronista que quizá nunca hubiera querido ser: Francisco de Toledo y Sebastián de Lartaun. (SOLTERO, 2010, p. 113-114)

Además del aspecto evangelizador y con fines religiosos que marcaron el trabajo de Molina, también tuvo que ver un poco la situación política que implantaría en aquel periodo el Virrey Toledo sobre los incas. Seguramente la condición de párroco de Molina fue más fuerte y tuvo un mayor peso en su crónica, pero, no pudo ser ajeno al periodo toledano y más cuando hizo parte de sus políticas. En conclusión, no podemos desconocer la importancia que tiene y lo rico en información que es el documento de Molina sobre los estudios andinos, pues como bien apunta Henrique Urbano (2008) fueron los conocimientos de la lengua nativa y de las antigüedades peruanas lo que llevaron a que el Virrey de turno lo incluyera dentro de los expertos en asuntos indígenas dentro de la administración virreinal.

Otro cronista que es contemporáneo a Cristóbal de Molina es el cosmógrafo y explorador Pedro Sarmiento de Gamboa. Este último, antes de llegar a territorio peruano, pasó por México lugar donde hizo sus primeras averiguaciones sobre los aztecas y sus orígenes, siendo este, tal vez el primer acercamiento que tuvo con el pasado indígena americano. Debido a su contexto de elaboración, Sarmiento de Gamboa, al igual que Cristóbal de Molina, puede estar considerado entre los cronistas cusqueños y toledanos, pues escribió desde el Cuzco y bajó las órdenes e influencia de las políticas Toledanas.

En los comentarios y estudios que realiza Alberto Manzo a la edición del año 2012, este apunta que Sarmiento de Gamboa concibió su obra en tres partes, la primera de ellas constituiría la descripción geográfica del Perú y las otras dos hablarían del origen y expansión inca y la llegada y colonización de los españoles, siendo estas dos últimas partes las que analizaremos en los capítulos posteriores. Por otra parte, el mismo Alberto Manzo comenta varios aspectos que nos parecen relevantes sobre la obra del cosmógrafo del Perú. Uno de ellos, es algo que ya ha sido comentado en el presente trabajo y es que la obra de Sarmiento de Gamboa debe ser entendida como producto de los cambios administrativos y políticos del periodo toledano en el Perú, pero, su principal característica es que en el cronista se ve reflejada la nueva historia inca que quería construir el Virrey Toledo, mostrando a los incas como tiranos y señores ilegítimos de los llamados Reinos del Perú, lo cual hacía parte de la estrategia que legitimaría los cambios llevados a cabo por el Virrey y la estancia misma de los españoles en América. Por otro lado, también es señalado por este mismo autor, que en Sarmiento de Gamboa radican dos elementos que lo hacen una fuente indispensable para el estudio del pasado andino. Uno de ellos es la forma como Sarmiento de Gamboa reunió y recogió los datos para elaborar sus escritos:

La forma cuidadosa en que el autor organizó y reunió el conjunto de sus datos fue verdaderamente notable. Su acceso a los más altos rangos de la nobleza Inka y sus métodos de recopilación rigurosa, son dos de los factores que establecieron un historial de los Inkas, quizás uno de los más importantes documentos escritos durante el siglo XVI. (ALBERTO MANZO, 2012, p. 178)

Otro aspecto que comenta Alberto Manzo es la proximidad y semejanza que se encuentra en las obras de Sarmiento de Gamboa, Pedro Cieza de León y Juan de Betanzos, principalmente en la descripción y sucesión de los gobernantes Incas, por lo mismo, en Gamboa también se encuentra aquella imagen romanizada del Tahuantinsuyo, siguiendo muy seguramente el ejemplo de Cieza de León y Betanzos que presentaron a los soberanos cusqueños a modo de emperadores romanos.

En fin, tenemos dos documentos -los de Molina y Sarmiento de Gamboa - que a pesar que compartieron los mismos métodos para construir sus relatos, tenían objetivos diferentes. En Molina veremos cómo su contenido aspiraba a tener una mayor relevancia dentro del ámbito religioso y en las tareas de evangelización de la empresa colonial, mientras que Sarmiento de Gamboa tuvo un tinte más político y tendencioso al querer materializar la visión de los incas que quería mostrar el Virrey Toledo como gobernantes violentos y tiranos.

Otra particularidad que encontramos en las fuentes para los estudios del pasado andino y que hacen parte de la presente investigación, son las de autoría indígena, más precisamente la carta crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala y la *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamque.

Estos dos autores son casos bastantes representativos dentro de las letras virreinales, pues fueron sujetos indígenas que se apropiaron del código escrito europeo para poder producir sus discursos al interior de la sociedad colonial. ¿Pero, podrán ser considerados sus escritos como crónicas indígenas? Sobre este asunto Martin Lienhard (2015) dice que el origen del cronista usado como criterio para considerar su documento como una crónica indígena o no, le parece insuficiente, pues ignoraría la recepción de aquellos textos y sus aspectos formales, además de que en muchas ocasiones una determinada crónica puede tener la participación de sujetos indígenas o españoles para el caso americano. El literato suizo va a clasificar dentro de lo que el denominará “*textos indígenas*” a todos aquellos que de una forma u otra tuvieron la participación directa o indirecta de los nativos. En ese

orden de ideas, los documentos que se valieron de informantes nativos andinos, como Juan de Betanzos, Cristóbal de Molina o Pedro Sarmiento de Gamboa también entrarían en aquella definición. Por otra parte, Frank Salomón (1984) sí le da el nombre de crónicas indígenas a las producidas exclusivamente por autores nacidos en tierras andinas o americanas y de paso llama la atención sobre el principal dilema que aparece en este tipo de documentos:

Las llamadas crónicas indígenas del Perú no son simplemente crónicas escritas por indígenas, los cuatro trabajos de esta clase que sobreviven (Las manuscritos de Guaman Poma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti, Titu Cusi Yupanqui y el manuscrito de Huarochirí) tan diferentes entre sí que apenas pueden constituir una clase, tiene un propósito en común, pero no es comúnmente asociado al arte del cronista de aquel tiempo[...] la raíz del conflicto que obra en las crónicas de los indígenas es la divergencia entre las concepciones andina y europea de la relación entre lo histórico y lo atemporal. (SALOMON, 1985, p.81-82)

Nuestro objetivo aquí no es crear un esencialismo en cuanto a lo que sería una crónica indígena, debate en el que entran tanto Lienhard como Salomón, sino resaltar de que forma se ha querido abordar el variado grupo de fuentes para el estudio del pasado andino, llámense crónicas cusqueñas, toledanas o indígenas.¹²

Es largo ya el debate, creándose casi un campo de estudios sobre la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* de Don Felipe Guaman Poma de Ayala. Escrita aproximadamente a partir de 1580 y terminada antes de 1615, la *Nueva Coronica* es uno de los manuscritos que ha despertado mayor interés dentro de los estudios del pasado colonial andino, el cual cuenta con más de 1000 páginas y casi 400 ilustraciones. Para Mercedes Lopez-Baralt (1988) el texto del cronista nacido en Huamanga, puede ser considerado como una crónica de indias que trata del hecho americano, como una guía del criterio cronológico; siendo de carácter localista a pesar de iniciar con el panorama de una historia universal; como una etnografía,

¹² Es y será bastante complejo y problemático poder llegar una definición de lo que sería propiamente indígena, pues como vimos, el mismo Lienhard va a llamar de textos indígenas incluso a documentos confeccionados por españoles. Sin embargo, El hecho de que no tomemos partido en este debate, no quiere decir que no nos parezca válido e importante sobre todo tratándose de estudiosos que tienen una larga trayectoria en el estudio del pasado andino. Dicho esto, ahora entraremos a comentar un poco sobre las que serían en palabras de Salomón, *crónicas indígenas*.

multilingüe, y se trataría además de una relación privada escrita por un autor amerindio que hizo uso de convenciones retóricas occidentales desde una perspectiva nativista.

La tensión al interior de la carta-crónica de Guamán Poma de Ayala se siente desde la primera parte de su escrito, donde expone la historia de los indios del Perú al lado de la europea o católica buscándoles un origen común en el evento bíblico de Noé y el diluvio. Por ello, a pesar de querer presentar una historia del mundo andino, dividiéndolo en varias edades, no podrá ser ajeno al contexto colonial el que fue criado y catequizado. Sobre ello, Rolena Adorno (1978) dice que:

Para promover su propia causa y la de su gente en general en un medio ambiente hostil, le era necesario apelar a un sistema simbólico que fuera simultáneamente inteligible y aceptable en el contexto de la sociedad dominada por los extranjeros. Sin embargo, Guamán Poma regresa a la pureza de su antecedente andino para legitimar su posición como hombre calificado para hablar claro. (ADORNO, 1978, p. 141)

Para Adorno, el hecho de que Guamán Poma haya tenido que recurrir a algunas categorías europeas para su carta-crónica, lo hace un texto fundamental para conocer el clima intelectual en las primeras décadas de la colonia, por eso, nos parece importante llamar la atención en que la obra del cronista indio habría que leerla en su contexto, como originario del territorio andino, pero conocedor y portador de las ideas que le eran impuestas desde afuera y que de alguna u otra manera intentaba adoptar para generar credibilidad a su principal destinatario el monarca Felipe III.

En aquella fricción presente en Guamán Poma encontramos la descripción y transcurrir del tiempo, cosa que analizaremos en los capítulos venideros. Por ello, es que nos parece bastante complejo usar aquellas caracterizaciones mencionadas arriba sobre documentos de esta naturaleza. Este tipo de dilemas también lo podremos ver en otro cronista que de acuerdo a las ideas de Frank Salomón, su obra también podría ser concebida como una *crónica indígena*.

Sobre el manuscrito de Juan de Santa Cruz Pachacuti, llamado *Relación de antigüedades desde reyno del Pirú*, son menos los estudios y abordajes que se han

hecho en comparación de los realizados de la extensa crónica de Guaman Poma de Ayala. Sin embargo, si bien el mismo Guaman Poma intentó hablar sobre las diferentes regiones del Tahuantinsuyo -los cuatros suyos-, el documento de Santa Cruz Pachacuti es uno de los cuales se escribió al margen y periferia del centro cusqueño, esto se puede notar en la menciones que hace el autor sobre *Tonapa*, una divinidad con una amplia difusión en el sur andino.

Sobre el origen de Santa Cruz Pachacuti son pocos los datos que se tienen, y como bien señala Carlos Aranibar en el estudio que este hace de la *Relación*, con las únicas informaciones que se cuentan para intentar armar un bosquejo sobre la biografía del cronista son las que están consignadas en su crónica, en la cual se dice ser originario de:

Santiago de Hanan Huaigua y Hurin Huaihua Canchis de Orcosuyo entre Canas y Canchis de Collasuyo, hijo legítimo de don Diego Felipe Cóndor Canqui y de doña Maria Huairo Tari, nieto legítimo de don Baltazar Caquia Quihui y de don Francisco yamque Huanacu, cuyas mujeres mis abuelas están vivas. (PACHACUTI, 1995, p.3).

A pesar de esto, siguen sin ser claros los motivos con los cuales fue concebida la obra, lo que sí se sabe es que dicho documento fue encontrado entre los papeles del célebre extirpador de idolatrías Francisco Ávila, lo que lleva a pensar que probablemente la *Relación* pudo haber sido producto de las campañas de extirpación de idolatrías que se llevaron a cabo en el Virreinato peruano en las primeras décadas del siglo XVII. (BATCOOK, 2013, p. 277).

Más allá de este delicado debate sobre la fecha e incluso la autenticidad de la autoría de Santa Cruz Pachacuti, la cuestión que hace importante este tipo de documento es su aparente marginalidad al Cuzco, pues si partimos de la premisa que Santa Cruz Pachacuti era un indio colla -grupo que estaba bajo dominio inca- (BRECHETTI, 2003) esto nos puede llevar a buscar las variaciones que se tienen entre los relatos originados del Cuzco y los que no. En este último caso también entraría el manuscrito de Huarochirí, sobre el cual vamos hablar.

El manuscrito de Huarochirí fue un documento producto de las campañas de extirpación de idolatrías llevadas a cabo en el contexto del Virreinato peruano a

inicios del siglo XVII¹³. El texto ha contado con varias ediciones y entre ellas se han encontrado algunas diferencias interpretativas debido a su origen en la lengua quechua. Además de la discusión sobre su transcripción, también está el enigma de su autoría, pues se sabe que perteneció a los papeles y fue encomendada por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, pero no se tiene certeza a mano de quién fue redactada. Sobre este último aspecto de la autoría, se manejan dos posibilidades, una de ellas es la de un personaje que aparece al interior del manuscrito llamado Cristóbal Choquecaxa, sobre el cual, Jimmy Martínez (año) elabora un recorrido de su vida para sustentar su tesis apoyándose en otros autores.¹⁴

Otra de las posibles autorías que los estudiosos proponen para el Manuscrito de Huarochirí es el caso de un tal “Tomás”. Gerard Taylor en los comentarios a su edición del manuscrito del año 2008, explica que sería el mismo Ávila quién comenzaría con la redacción del manuscrito a partir de las campañas que este emprendería en el año de 1608. Para Taylor, Ávila no pudo darle continuidad a su trabajo por sus labores de investigador de idolatrías, pero en vista de la importancia de continuar con aquel trabajo se lo dejaría a cargo de alguno de sus ayudantes. Dicho ayudante sería Tomas, cuyo nombre figuraría en uno de los márgenes del

¹³ Para Juan Carlos García (2002), en el Perú la extirpación de idolatrías significó un periodo histórico durante el cual la lucha contra el paganismo o sus remanentes se convirtió en la principal política evangelizadora de algunos arzobispos. Este periodo coincidiría con los gobiernos de tres prelados, Bartolomé Lobo Guerrero (1609-1622), Gonzalo Campo (1625-1626) y Pedro Villagómez (1641-1671). Para Iris Gareis (2005) gracias a la creación de la institución de la Extirpación de Idolatrías se logró reunir un cuerpo de textos más copioso y de mayor valor informativo sobre las religiones de los pueblos andinos. Para dicha autora, la instalación de esta nueva institución fue una reacción de las autoridades coloniales a las denuncias que Francisco de Ávila hizo en 1608 de sus feligreses andinos asegurando que, “aunque bautizados desde hacía tiempo, eran sin embargo, idolatras y proseguían clandestinamente con sus cultos precolombinos antes de la conquista española”.

¹⁴ El estudio de Jimmy Martínez, se centra en el análisis de algunos documentos que dan cuenta de la vida y trayectoria de Cristóbal Choquecassa, incluyendo algunos manuscritos de este último. Sin embargo, una de las principales razones que da Martínez para sostener su hipótesis es que “Don Cristóbal Choquecassa buscaba con su denuncia no solo afirmar su compromiso con la religión católica, sino también la de impulsar su propia carrera política. Los documentos nos indican que obtuvo- a los pocos meses de oficializada las campañas de las idolatrías en el Arzobispado de Lima (1610)- nombramiento como alcalde ordinario del pueblo de San Damián de Checa, cargo que ocupará en varias etapas de su vida. Por la afianzada amistad que tuvo con el doctor Francisco de Ávila, es seguro que lo acompañara juntos otros indios en las visitas de idolatrías que realizó en la provincia de Huarochirí para 1608, descubriendo y desbaratando huacas y adoratorios.”(p. 10) Sería en este contexto donde se desarrollaría el Manuscrito de Huarochirí, lo que reforzaría la hipótesis de Martínez.

Manuscrito. Más allá de esto, de lo que si se tiene certeza, como bien apunta el mismo Taylor, es que el autor del manuscrito manejaba varios idiomas, además de su lengua materna¹⁵, también conocía la variante del quechua manejada en la provincia de Huarochirí y conocía los dialectos quechua locales.

Algunos autores manifiestan la importancia que tiene el manuscrito de Huarochirí dentro del extenso campo de los estudios andinos, por ejemplo, uno de los aspectos que es señalado por León-Llerena (2007, p. 36) es que por sus características de producción, el manuscrito de Huarochirí es un documento excepcional por tratarse del único texto en quechua escrito por un indígena en el siglo XVII que se haya encontrado hasta el momento. Para dicha autora, a pesar del debate sobre su autoría, se puede llegar a la conclusión de que el texto está hecho desde una perspectiva indígena de la comunidad de los Checa perteneciente a la región de Huarochirí. Llerena-León también expresa que otro de los elementos que cree importante del manuscrito, es el que tiene que ver con la narración que hay en él sobre los mitos y deidades de los diferentes *ayllus* de Huarochirí. Esto último, a interpretación de la autora, marcaría una respuesta hacia la categoría colonial de indios que intentaba reducir a grupos únicos y diversos.

Volviendo a Taylor, este resume el peso del manuscrito para el conocimiento del mundo andino de la siguiente forma

El documento conocido como el manuscrito de Huarochirí [...] representa una fuente importante para el estudio de la religión andina antes de la conquista española y de los cambios ideológicos asociados con la evangelización cristiana. Es el único texto de América del Sur compuesto en un idioma indígena por un representante de la categoría representada como “indios” en una época en la que todavía sobrevivía un recuerdo vivo de las prácticas antiguas al trauma de la conquista. (TAYLOR, 2017, p. 318).

Tenemos en el Manuscrito de Huarochirí un texto que difiere al tipo de relatos que hemos comentado hasta ahora, tanto en su forma como en su contenido, pues como veremos en los capítulos posteriores, existe en él una variante regional muy importante que marca la diferencia en relación a las crónicas que hablan de la mera

¹⁵ Taylor expone que la lengua materna del posible autor “Tomás” era el dialecto *aru* el cual pertenecía a la misma familia que el aymara del altiplano o del jaqaru de Tupe en Yauyos. (p. 10).

historia del Tahuantinsuyo, además que aparecen en escena las principales divinidades locales de una región del territorio andino.

A pesar de lo comentado hasta ahora, no queremos crear un foco especial de atención sobre el Manuscrito de Huarochirí, ni tampoco queremos arriesgarnos a afirmar que sea un documento en el cual se encuentre de forma más precisa el complejo mundo religioso andino, por el contrario, creemos que al igual que los demás documentos tiene que ser leído y cotejado con el resto de fuentes teniendo en cuenta que también fue producto del contexto colonial, y más aún cuando estuvo enmarcado dentro de una institución que se encargó de perseguir los rastros que quedaban de las manifestaciones religiosas de los habitantes andinos.

Hasta aquí, tratamos de hacer un recorrido sobre algunas discusiones respecto a conceptos teóricos y metodológicos que nos parecen importantes a la hora de discutir cuestiones sobre el tiempo, su transcurrir y concepción en una sociedad como la colonial andina, lugar donde el filtro español intentaba llevar a la escritura el sistema de vida indígena, omitiendo y resaltando o interpretando y traduciendo cosas que de acuerdo a sus objetivos le eran importantes consignar en la escritura virreinal.

Por otra parte, se intentó dar un panorama general sobre cómo han sido abordadas algunas fuentes para el estudio del pasado andino, identificando ciertas clasificaciones y algunas particularidades y naturaleza de los cronistas y sus documentos.

2. Entre el *Génesis* y el primer *pachacuti* andino

Uno de los principales objetivos de los cronistas comentados hasta el momento fue establecer un determinado origen para el llamado Nuevo Mundo. Como bien llamaba la atención uno de los fundadores de la famosa escuela de los *Annales*, Marc Bloch, siempre ha existido a lo largo de la construcción del pensamiento histórico una obsesión por lo que él llama el ídolo de los orígenes:

Naturalmente cara a los hombres que hacen del pasado el principal tema de investigación, la explicación del más próximo por lo más lejano ha dominado a menudo nuestros estudios hasta la hipnosis. En su forma más característica, este ídolo de la tribu de los historiadores tiene un nombre: la obsesión de los orígenes. En el desarrollo del pensamiento histórico esa obsesión ha tenido también su momento de favor particular. (BLOCH, 2000, p. 33)

Si consideramos a los cronistas de las Américas como hombres que hicieron del pasado uno de sus principales temas de estudio, coincidimos con Bloch en que una de sus principales obsesiones como historiadores era el conocimiento de los orígenes e inicios de la nueva sociedad que estaba delante de sus ojos. Y es que si bien además de tener que justificar las nuevas posesiones de la Corona ibérica sobre América, para dichos hombres del siglo XVI y XVII fue el momento de poner a prueba todos sus viejos conocimientos y explicaciones para las tierras y lugares que estaban más allá de su órbita y entendimiento.

Uno de los aspectos con los que tuvieron que lidiar los llamados “Cronistas de Indias” a la hora de entender las nuevas posesiones de la corona ibérica, fue explicar de donde habían salido o de donde provenían aquellos grupos humanos que habitaban las Américas. Todos los cronistas con algunas semejanzas y diferencias trataron hacer uso de sus herramientas interpretativas, esto lo pudimos exponer en el primer capítulo cuando mostramos que uno de los caminos para explicar el poblamiento del Nuevo Mundo estuvo basado gran parte en la tradición clásica grecorromana vinculada de igual forma a algunos postulados del cristianismo como el Génesis bíblico.

En este orden de ideas, Fernandes & Kalil (2017) apuntan varias de las hipótesis que se han manejado para explicar el origen de los indios americanos. En primer lugar hablan de las premisas bíblicas y de la tradición clásica, algo que correspondería como dijimos en el primer capítulo a la historiografía de la antigüedad clásica y medieval:

As primeiras hipóteses para a origem dos índios formuladas pelos autores europeus, como era de esperar, partiam de premissas bíblicas. Mesmo as cosmologias formuladas pelos próprios grupos indígenas, quando levadas em consideração pelos autores europeus, foram fundidas a explicações veterotestamentárias. Com isso, vários relatos passaram a identificar eventos e personagens narrados pelos indígenas em episódios bíblicos, como o Dilúvio e a torre de Babel, o que reforçava a crença em uma origem única para todos os seres humanos. (FERNANDES, KALIL, 2017, p .297)

Otra de la teoría expuesta sobre el origen americano, es la Atlántida, para Fernades y Kalil esto tendría sentido en cuanto que la ligación entre dicha isla y el continente Americano funcionaria como una justificativa para explicar la dominación española sobre ambos territorios. Uno de los cronistas que más explora y usa este argumento será Pedro Sarmiento de Gamboa. Otras dos teorías sobre el origen de los indios y que estuvieron tanto en boga de los Cronistas de Indias, como en los debates posteriores, serían el supuesto origen judío de los indígenas y los caminos de Asia y Medio Oriente por donde supuestamente llegaron los primeros pobladores a América.¹⁶

2.1 Algunas premisas bíblicas

Sobre las premisas bíblicas nos parece importante comenzar por Felipe Guaman Poma de Ayala. El cronista indio intentará ligar dos tipos de historia –una andina y otra europea- a través de un hecho común como el diluvio y el arca Noé, sin

¹⁶ Oliveira Fernandes y Assis Kalil explican que la teoría del origen judaico de los hombres americanos, fue una tesis intensamente debatida desde la primeras décadas del siglo XVI, y que este tipo de tesis evidenciaba las tentativas por diversos autores de encasillar en una sola categoría las costumbres indígenas, que en algunos casos al ser vistas como negativas, mostraban un anti judaísmo en la época. Sobre la explicación de la llegada desde Asia de las gentes de América, explican que este tipo de asociaciones con Oriente generaron un rico juego de comparaciones y representaciones, de esa manera los pueblos americanos que tenían algunas características consideradas avanzadas, como grandes construcciones y un gobierno centralizado, fueron relacionados directamente a los pueblos asiáticos que tuvieran las mismas formas, consideradas semejantes o parecidas.

embargo, Guaman Poma no desconoce los que serían los “padres de la humanidad” dentro del Génesis cristiano, Adán y Eva.

[...]Y esta gente no sabía hacer nada ni sabían hacer ropa, vestíanse de hojas de árboles y esteras tejidas de paja; ni sabían hacer casas, vivían en cuevas y peñascos, [...], comenzaron a trabajar, a arar como su padre Adán, y andaban perdidos, airados en tierra nunca conocida, perdida gente (POMA DE AYALA, 2005, p. 44)

Las gentes andinas aparecen como una ramificación de la descendencia de Noé en la historia de Guaman Poma. Además, como ya dijimos, este no deja de reconocer la paternidad de Adán y Eva sobre toda la humanidad. No podemos dejar de insistir que Guaman Poma crea dos historias paralelas; una para el mundo andino y otra para el mundo europeo, cada una dividida en varias eras y generaciones de grupos humanos bien marcados al interior de su relato. En ese orden de ideas, la creación del paraíso junto con los primeros hombres sería la apertura para la historia universal, y los Andes vendrían a existir después del diluvio en los tiempos de Noé¹⁷:

Capítulo del primer uari uiracocha runa, primer generación de indios del multiplico de los dichos españoles que trajo Dios a este reino de las Indias, los que salieron del arca de Noé del diluvio después multiplico, estos dichos por mandato de Dios derramó en el mundo; esta generación primera duraron y multiplicaron pocos años, ochocientos y treinta años en este mundo nuevo llamado Indias a los cuales que envió Dios; estos dichos indios se llamaron uari uiracocha runa porque descendieron de los dichos españoles.. (GUAMAN POMA, 2005, p.41).

Sin embargo, en esta cita Guaman Poma comienza a mostrar una contradicción que se verá al inicio de cada una de sus eras andinas, ¿fueron los habitantes de las “Indias” descendientes directos de Noé o fueron descendientes de españoles? Tal vez, Guaman intenta darle un doble sustento al desarrollo de la sociedad andina, siendo españoles los que poblarían en un primer momento lo que él llama “reino de Indias” además de ser dichos españoles descendientes de Noé.

¹⁷ Luis Guilherme Kalil en *Os filhos do Adão* (2015, p. 94) señala que el desenvolvimiento de la descendencia de Noé después del diluvio fue uno de los principales hechos de las Sagradas Escrituras analizados por autores europeos que abordaron el tema del origen del hombre americano. Esto causaría, explica el autor, que los tres hijos de Noé; Sem, Cam y Jafé y las generaciones siguientes a ellos fueran tenidos como posibles ancestros de los grupos indígenas.

No es tarea fácil entrar en la cabeza de un personaje tan lleno de contradicciones como Guaman Poma, pero lo que si queda claro es que la humanidad andina para el autor tiene un origen único universal.

¿Pero qué características tenía esta primera generación de hombres para Guamán Poma de Ayala?, en primer lugar tenemos que decir que desde esta primera humanidad el autor andino comenzaría por establecer las bases de su alegato a la Corona española y su rechazo contra la idolatrías que llegarían a territorio andino con los incas postreros.

Para Guaman Poma, esta primera generación de indios no tenía ningún tipo de organización, no se vestían, no tenían viviendas sofisticadas y tenían un sistema de vida nómada, andando de un lugar para otro, “y andaban como perdidos, airados, en tierra nunca conocida, perdida gente” (GUAMAN POMA, 2005, p. 44). A pesar de tener un sistema de vida no muy organizado a nivel político, administrativo y urbanístico, Guaman Poma hace énfasis en que aquella primer generación de hombres no adoraban ni a los ídolos¹⁸, ni a las huacas¹⁹, pero, que sí mantenían una pequeña “sombrillas de conocimiento del criador de los hombres y del mundo y del cielo y así le llamaron Dios Runa Cámac Uiracocha” (GUAMAN POMA, 2005, P. 44). Este contraste, que aparece desde la primera edad en Guaman poma, se hará más notorio a lo largo de las otras 4 edades del mundo andino, pues como veremos más adelante, a medida que avanzan las formas de organización social y política

¹⁸ Sobre los ídolos y su origen Enrique Urbano hace algunas reflexiones. “Dar culto a un hombre o algo creado, por ejemplo, es un acto supersticioso. Como son seres sensibles, ocurre con frecuencia que los materiales empleados en los actos de superstición son también sensibles. El uso de imágenes obedece a esa regla. A estas imágenes se llaman, escribe Tomas de Aquino, ídolos, hay, sin embargo, diferentes modos de culto a los ídolos. Una de ellas es la imagen que el demonio aprovecha para dotarle de cierta eficacia y con ella engañar a los hombres. Una segunda forma es la del culto que a través de imágenes se da a los hombres o cosas creadas. Hay tres especies: a) las de los hombres que son considerados como dioses; b) la del mundo y el espíritu que lo anima habidos por dioses; c) la de las criaturas que participan de la divinidad del dios supremo, opinión esta atribuida a los platónicos. Están son las opiniones que servirán luego de reflexión del siglo XVI sobre las creencias y prácticas de los pueblos amerindios” (URBANO, 1992, p. 5)

¹⁹ Diego Gonzales Holguín (1608, p. 126) define la palabra *Huacca* cómo: “Ydolos, figurillas de hombres y animales”. El lexicón de Domingo Santo Tomas (1560) colocaba la palabra *Guaca* cómo: “Templo de Ydolos o el mismo Ydolo”. Sobre esta misma discusión del término huaca, Pease (2007, p. 142) dice que esta palabra fue utilizada por los cronistas para designar a los dioses no principales y en algunos casos a todas las divinidades en general, como también para identificar los adoratorios y lugares de culto.

en el mundo andino, existe un retroceso en lo que podríamos llamar los valores morales en el contexto del mundo colonial cristiano.²⁰

Otra aspecto que tenemos que destacar en estas primeas narraciones de Guaman Poma es la aparición dentro de la vida religiosa de aquellos primeros hombres de un solo dios y creador, siendo aquello uno de los principales fundamentos del cristianismo, lo cual, al parecer fue muy bien adaptado por Guaman Poma al incluir dentro de la primera edad andina la idea de Viracocha o Uiracocha.²¹

Sabemos que la carta-crónica de Guaman Poma quería cumplir con su retórica una especie de exhortación para aquellos *malos* cristianos, principalmente los españoles encomenderos. Creemos que a causa de esto, el autor andino expone como ejemplo aquellas primeras edades sobre lo que era ser un *buen* cristiano, esto encaja muy bien en la lógica del indio autor si recordamos que su objetivo era denunciar los abusos y malos comportamientos de los españoles en el Perú:

Prólogo a lo dichos primeros indios gente, llamados de uari uiracocha runa. ¡Oh que buena gente!, aunque bárbaros infieles, porque tenían una sombrilla y luz de conocimiento del criador y hacedor del cielo y de la tierra, y de todo lo que hay en ella sólo en decir Runa cámac pacha rurac es la fe, y es una de las más graves cosas, aunque no supo de las demás leyes y mandamientos, evangelio de Dios, que en aquel punto entra todo; ved esto cristianos lectores de esta gente nueva y aprended de ellos para la fe verdadera y servicio de Dios, la Santísima trinidad. Fin de la historia de los primeros Uari Uiracocha runa. (GUAMAN POMA, 2005, p. 45).

2.2 Viracocha ¿creador u ordenador del mundo andino?

¿Qué papel cumple Viracocha o Uiracocha, como parte de esa primera generación de hombres en la lógica de Guaman Poma como dios único creador? Sobre este

²⁰ Revisaremos esta cuestión de una regresión moral a medida que avanzan las edades andinas, más adelante y con más detenimiento, a partir de lo comentado por (DUVIOLES, 1980.)

²¹ sobre esta divinidad andina profundizaremos a la luz de las demás crónicas identificándolo como el dios único y creador que adoraban en ese primer momento.

interrogante ya hay una variada gama de estudios. Viracocha, considerado como una divinidad panandina, fue a la postre una de las adaptaciones que hicieron los españoles para su monoteísmo, diferente al politeísmo de las diversas creencias andinas. Como enfatizaría María Rostworowski (2007, p. 27) Viracocha es el más conspicuo de los dioses del ámbito andino. Es posible que esta difusión se debiera a que los religiosos católicos buscaban un nombre para explicar a los naturales el concepto de dios. Para Rivara de Tuesta (2000, p.100) el prestigio de Viracocha como máxima divinidad del mundo prehispánico, se debe gracias a que los cronistas – hombres occidentales del siglo XVI - la elevaron a esa posición buscando una analogía con el dios creador del catolicismo.²² Para Rivera Andía (2005) en las crónicas más antiguas del Perú existe una serie de mitos y plegarias que aluden a un personaje llamado *Tonapa Viracocha* o *Conticiviracocha Pachayachachi*, y otros cronistas como Ramos Gavilán o Antonio de la Calancha asimilaron esta personaje a la figura del apóstol Santo Tomas, algo que también se verá reflejado en el manuscrito de Santa Cruz Pachacuti.²³

Franklin Pease (2007), dice que dioses similares a Viracocha o *Wiracocha*, existen en otras partes de los Andes y su actividad relaciona la tierra con el cielo. Es posible que muchos de estos dioses – como *Cuniraya*, *Pachacama*, *Tunapa*, etc- sean en realidad denominaciones locales de una noción de divinidad similar a Viracocha. Debemos tener en cuenta las variaciones que puede llegar a tener Viracocha a nivel más local, como aparece Tonapa en la *Relación de Santa Cruz Pachacuti*, Pachacamac en la costa peruana, y el caso de Cuniraya en el manuscrito de Huarochirí particularmente²⁴.

²² “Wiracocha es así comúnmente considerado como la entidad de máxima jerarquía en el mundo religioso prehispánico, debido justamente a que el cronista, hombre perteneciente al mundo y la cultura occidental del siglo XVI, al convertirlo al signo cristiano, le está otorgando su mayor sentido interpretativo. El hecho de que Viracocha haya sido identificado con el dios de los cristianos, explica a su vez la continuidad en su ubicación como máxima entidad religiosa.” (RIVARA DE TUESTA, 2000, p. 100)

²³ “Viracocha es un dios antropomorfo y andrógino” (RIVERA ANDÍA, 2005, p. 131).

²⁴ Esta diversidad de nombres como las posibles superposiciones de unas divinidades con otras, es una discusión que ampliaremos en el 3 capítulo.

Por otra parte, para Francisco Allaga (1987) hay un problema en el tratamiento de Viracocha como una divinidad. Al respecto dice que no sería correcto remitirse solo a la idea de creación, pues es producto de la mentalidad cristiana, sin llevar en cuenta que en la mentalidad indígena o andina, Viracocha representaría más una *aparición*. Como ha sido reiterado, no pretendemos rescatar la mentalidad indígena a través de las letras virreinales, pero si podemos coincidir con Allaga en que Viracocha, en algunas de las crónicas, aparece como una especie de ordenador del espacio andino y no como creador, pues su puesta en escena se da cuando ya todo está dado así sea de forma caótica. Refiramos entonces a los documentos.

Ya vimos como aparece Viracocha en el documento de Guaman Poma de Ayala, veamos ahora los documentos en los que Franklin Pease (2010) dice que están las mayores referencias a Viracocha, las llamadas “crónicas cusqueñas” especialmente en los documentos de Pedro Sarmiento de Gamboa, Juan de Betanzos y Cristóbal de Molina.

Juan de Betanzos como un curioso del pasado andino y cercano a la elite incaica, elaboró un interesante itinerario sobre Viracocha. El cronista casado en algún momento de su vida con una ñusta incaica, abre su *Suma* con “Capítulo i. Que trata del *Contiti Viracocha*, que ellos tienen que fue hazedor, e de cómo hizo el cielo e la tierra e las gentes indios destas provincias del Pirú.”(BETANZOS, 2015, p. 123)

Betanzos camina entre la idea de Viracocha como creador y ordenador del mundo andino, aunque abre su texto explicando lo que sería una segunda creación u ordenación de la tierra:

“En los tiempos antiguos disen ser la tierra e provincias del Pirú, escura y que en ella no avía lumbre ni día y que avía cierta gente en ella, la qual gente tenía cierto señor que la mandava y a quien ella era subjeta [...]Y en estos tiempos que esta tierra hera toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú, en la provincia que dicen Collasuyo, un señor que llamaron *Contiti Viracocha*[...]Y como allí fuese el y los suyos(a Tiguanao), luego allí enproviso dicen que hizo el sol el día y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. (BETANZOS, 2015, p. 123).

Más adelante explica que también le fueron dadas noticias sobre una primera aparición de Viracocha, donde llevaría a cabo la creación del cielo y de la tierra, “El qual *Contiti Viracocha* dicen aver salido otra vez antes de aquella y que en esta vez primera que salió hizo el cielo y la tierra y que todo lo dejó oscuro”, (BETANZOS, 2015, p. 123). Viracocha aparece en dos momentos diferentes, sin embargo, existe una diferencia entre aquellas apariciones al interior del relato de Betanzos. En la primera de ellas, que es donde se supone creó el cielo y la tierra, Betanzos no explica ni de dónde ni cómo llegó, mientras que en el segundo momento, donde crea la luz y la noche, si es especificado por el cronista español, que salió de una laguna del Colla suyo y que llegó hasta Tiahuanaco para crear el sol, la luna y las estrellas. Ahora bien, sobre esto se puede inferir que existe una cierta ambigüedad alrededor de la supuesta idea de un dios creador, pues en la pluma de Betanzos queda más evidente que pudo haber recibido noticias más claras sobre Viracocha como una aparición que ordena el mundo, y no propiamente como un dios creador de todo. Seguramente, esto es producto de la dificultad de entender por parte de Betanzos lo que significaría Viracocha para los andinos.

Por otra parte, en el Génesis andino de la crónica de Betanzos también aparecen los primeros grupos humanos, los cuales sufrieron varias transformaciones producto de sus desobediencias a su señor. Según deja ver el relato de Betanzos, desde la primera aparición de Viracocha son creados determinados seres, los cuales quedaron en la oscuridad de la primera creación, pues en este primer momento no existía todavía ni el sol ni el día, “[...] y que en esta vez primera que salió hizo el cielo y la tierra y que todo lo dejó oscuro y que entonces hizo aquella gente que avía en el tiempo de la oscuridad ya dicha.” (BETANZOS, 2015, p. 123).

A diferencia de Guaman Poma, el grupo de cronistas que estamos estudiando no se detiene a detallar de qué forma o cómo funcionaban esos primeros hombres creados por Viracocha, sin embargo, si se puede notar que existen varias creaciones, siendo la primera generación de humanos destruidos por su mismo creador, al no cumplir con sus respectivas obligaciones. Las desapariciones o

castigos propinados por Viracocha pueden ser de diferente naturaleza, en el caso de Betanzos:

Y que esta gente le hizo cierto deservicio a esta Viracocha y como della estuviere enojado tornó esta vez proster y salió como antes avía hecho; y aquella gente primera y a su señor, en castigo del enojo que le hizieron, hízolos que se tornase piedra. (BETANZOS, 2015, p. 123)

Posterior al castigo de Viracocha de convertir en piedra a “esta gente” empezaría lo que podríamos llamar segunda creación u ordenación de la provincias del Pirú, las cuales habían quedado en la oscuridad desde el primer momento en que fueron creadas. En consecuencia, vemos que el autor español consigue dar un cierto orden y coherencia a su relato, mostrando un cambio que marca un nuevo momento que va de la oscuridad a la claridad, de la noche al día, acompañado de la destrucción de la primera generación de gentes y la llegada de otros grupos. Es en este tipo de transiciones donde radica la importancia y el foco de nuestro análisis. Tenemos que aportar que son este tipo de fenómenos lo que creemos se van a ir repitiendo a lo largo del tiempo andino narrado por los cronistas, pues la llegada del astro solar para iluminar el espacio andino en la segunda creación es verosímil a las llegada y aparición de Manco Cápac, Inca Yupanqui y los españoles en el mundo andino.

Por su parte, Pedro Cieza de León parte de un hecho bastante recurrente en la mentalidad del cronista español llegado al Virreinato peruano para explicar el origen de los Andes y sus gentes, el diluvio. Como ya fue comentado en el primer capítulo, este será uno de los puentes que buscaron los cronistas para explicar la vida encontrada en el Nuevo Mundo. Para el soldado nacido en Llerena, y del cual se perdieron los dos primeros capítulos de la segunda parte de su crónica, lo que aquellas “naciones” le contaron sobre el inicio de los tiempos fue:

Muchos años antes que hobiese Incas estando las tierras muy pobladas de gentes, que vino tan gran diluvio y tormenta que, saliendo la mar de sus límites y curso natural, hinchio toda la tierra de agua de tal manera que toda la gente peresció, porque allegaron las aguas hasta los más altos montes de toda la serranía. (CIEZA, 1985, p. 31).

En las primeras páginas de la crónica de Cieza no queda claro quiénes eran aquellas gentes, ni de donde habían salido, solo usa el tema del diluvio para explicar la existencia de diferentes “naciones” previas al aparecimiento de los incas. Cieza de León dice que no debe caber duda sobre la existencia del diluvio, porque así como lo hubo en Tesalia debió existir en toda la tierra²⁵. Sin embargo, Cieza de León no cree que “aquellos indios” tengan memoria del diluvio, pues para el cronista el Nuevo Mundo tuvo que ser habitado después de la famosa división de lenguas en la torre de Babel, acontecimiento que es muy posterior al diluvio del arca de Noé. Tanto el diluvio de Tesalia, como la torre de Babel fueron algunos de los eventos que sirvieron de explicación para poblamiento de América por parte de los cronistas. Pero encontramos que el hecho específico de la torre Babel es algo particular al relato de Cieza de León, porque ningún otro cronista hace referencia a este episodio. Concluimos que si bien Cieza escuchó de sus propios informantes las noticias sobre algún diluvio en territorio andino, este les restó credibilidad, pues para él era imposible que estos tuvieran memoria de dicho acontecimiento. El cronista afirma la existencia de un gran diluvio pero a partir de sus propios conocimientos sobre el diluvio en Tesalia.

Posterior a eso, Cieza continúa su relato explicando lo que le habían contado los andinos sobre lo que existía antes de la llegada de los incas, es en ese momento donde vuelve y aparece Viracocha, de nuevo representado como “el hacedor”. Para Cieza lo que existía antes del dominio de los incas eran *behetrías* y tenían al *Ticci* Viracocha²⁶ por hacedor de todas las cosas.²⁷ Sobre las behetrías, Manuel Ballesteros (1985) explica que dicho término en el siglo XVI llegaría a mudar su significado respecto a lo que significaba en la Edad Media. En el siglo XVI estas serían determinadas parcialidades que no gozarían de un cacique o señor general

²⁵Cieza lo explica de la siguiente manera, “Creer que hubo algún diluvio particular en esta longura tierra como fue en Tesalia y en otras partes, no lo dude el lector porque todos en general lo afirman [...]” (p. 31)

²⁶ Ticci o Ticsi Viracocha es otra de las formas como aparece esta divinidad en algunas crónicas.

²⁷ Cieza dice que: “[...]antes que floresciesen los Incas ni dél se hicisen señores soberanos por él, antes sabemos, por lo que todos sabemos y afirman, que eran behetrías sin tener la orden y gran razón y justicia que después tuvieron; y lo que hay que decir del Tici-Viracocha, a quienes ellos llamaban y tenían por Hacedor de todas las cosas” (p. 32-33)

y además dicho término, explica el autor, tendría origen en algún tipo de institución romana. Esto quiere decir que en la óptica de Cieza de León no existía ningún tipo de orden ni organización política en las provincias del Perú antes de la llegada de la dominación incaica, algo que se lee de forma recurrente en las crónicas virreinales. No olvidemos que esta falta de organización política y social aparecía también en la primera edad –uari uiracocha runa-de Guaman Poma de Ayala. Pero volviendo a la emblemática figura de Viracocha, veamos como aparece descrita en el documento de Cieza.

Viracocha aparece en el relato de Cieza cuando ya todo está dado:

Antes que los Incas reinasen en estos reinos ni en ellos fuesen conocidos, cuentan estos indios otra cosa muy mayor que todas ellos dicen, porque afirman questuvieron mucho tiempo sin ver el sol y que, padeciendo gran trabajo con esta falta, hacían grandes plegarias a los que ellos tenían por dioses[...] y questando desta suerte salió de la isla Titicaca, questá dentro de la gran laguna del Collao, el sol resplandeciente [...] Y luego que esto pasó, dicen que de hacia las partes del Mediodía vino y remanesció un hombre blanco de crecido cuerpo[...]mostraba gran autoridad y veneración[...] y como tal poder reconociesen llamábanle Hacedor de todas las cosas criadas, Principio dellas, padre del sol, porque dio ser a los hombres animales. (CIEZA DE LEÓN, 1985, p. 36)

Este hombre “blanco de crecido cuerpo” tiene los dotes del creador de las cosas, además aparece como padre del Sol, que a la postre sería la máxima divinidad del panteón inca²⁸. Siguiendo con el relato de Cieza, este hace mención de que conoce gran parte de las llamadas provincias del Perú, al decir que aquel hombre que apareció como creador de todas las cosas “Generalmente en la mayor parte le llaman Ticci Viracocha, aunque en la provincia del Collao le llaman *Tuapaca*” (CIEZA DE LEÓN, 1985, p. 36). Viracocha está presente en los relatos que recogió Cieza cuando todo estaba en oscuridad, o sea de nuevo nos encontramos con la idea no de un gran hacedor de todo, sino de un ordenador del caos y la penumbra. También vale la pena llamar la atención que para Cieza, Viracocha sería el nombre más común dado al hacedor en las provincias del Perú, pero este mismo manifiesta que existían otros nombres dados a dicho hacedor,

²⁸ En algunos documentos como este de Cieza de León, aparecen referencias a una jerarquía entre Viracocha y el posterior dios sol incaico. Esto lo podremos detallar en el capítulo 3.

principalmente en el Collao donde se le da el nombre de *Tuapaca* , de cuyo lugar también es originario el dios Tonapa de Pachacuti.

Saltando unos años de los escritos de Betanzos y Cieza los cuales son casi contemporáneos, vamos a ver como es explicado el origen de la humanidad en los Andes a partir de dos crónicas consideradas como pertenecientes al grupo de las toledanas, *La historia de los Inkas* de Pedro Sarmiento de Gamboa y los *Ritos y fábulas de los Ingas* de Cristóbal de Molina.

Pedro Sarmiento de Gamboa cuya crónica elaboró a partir de la década de 1570, es uno de los que explica el desarrollo y poblamiento de las llamadas provincias del Perú a partir del famoso mito de la isla Atlántica. Las explicaciones geográficas del cosmógrafo son bastante amplias a la hora de dar razón sobre el origen de los habitantes de las llamadas “Indias Occidentales”, según esto, para Sarmiento de Gamboa el origen de las provincias del Perú es exclusivo de la isla Atlántica:

De manera que lo que aquí se ha de coligar es, que la Nueva España y sus provincias fueron pobladas por Griegos, y los de Catígara de Judíos; y los de los ricos y poderosísimos reinos del Pirú y contérminas provincias fueron Atlánticos, los cuales fueron deducidos de aquellos primeros mesopotámicos ó Caldeos, pobladores del mundo. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 312).

Como se explicó en el primer capítulo, la Atlántica como origen de los antiguos peruanos fue una de las excusas que tuvo la empresa colonial española para legitimar su ocupación en suelo americano y más precisamente en el Virreinato peruano. Esta versión de la isla Atlántica como bien expresa el mismo Sarmiento de Gamboa, será la “verdadera” pues para él las demás versiones dadas por los naturales del Perú serían solo *fábulas*, ideas infundadas por el mismo demonio. Sobre ello, Gamboa explica que en una de estas mentiras y falsas ideas que tenían los indios del Perú estaba la noticia de la creación de las primeras gentes y su posterior desaparición a causa de un diluvio.²⁹

²⁹ “Como estas naciones bárbaras de indios carecieron siempre de letras, no tuvieron como poder conservar los monumentos y memorias de sus tiempos, edades y mayores vera y ordenadamente. Y como el demonio, que siempre procura el daño del linaje humano, viese á estos desventurados

Por un lado tenemos a un Sarmiento de Gamboa que trata de establecer un origen para el poblamiento americano por medio de una de las tantas teorías en boga de la época sobre el origen de los indios y, por otra parte, está el Gamboa que en vista de su papel de visitador e historiador del Perú se encarga de recoger los relatos orales de los indios sobre su origen y creación, a pesar de expresar que dicho origen y aquellas “fábulas” son producto del demonio. Gamboa al igual que Betanzos manifiesta de entrada la participación de Viracocha en la gestación del mundo andino, “Dicen los naturales desta tierra, que en el principio, ó antes quel mundo fuese criado, hubo uno que llamaban Viracocha”. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 313).

En Sarmiento de Gamboa también se repite la historia sobre un Viracocha que en un primer momento crea un mundo oscuro sin ningún tipo de luz ni vida, donde crearía también una primer generación de hombres gigantes³⁰, a los cuales desapareció por parecerles de un tamaño y proporción mayor a la suya, creando unos nuevos hombres a su imagen y semejanza pero que aún vivían en la oscuridad.

Previo a la creación de los astros celestiales como el sol la luna y las estrellas, Viracocha creo diversas generaciones de hombres. Además de los gigantes quienes vivieron en la oscuridad, también creo y destruyó otra generación de hombres por causas que en la lógica Guamán Poma de Ayala podrían ser consideradas como vicios: la soberbia y la *cudicia*. Por otro lado, algunos de estos hombres serían convertidos en piedra, algo que ya es bastante común en este tipo

fáciles en el creer y tímidos para obedecer, introdújeles muchas ilusiones, mentiras y fraudes, haciéndoles entender que él los había criado al principio, y que después por sus maldades y pecados los había destruido con diluvio, y los había tornado á crear, y dádoles comidas y modos de conservarse”(SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 312)

³⁰ Al respecto de esa idea de hombres gigantes Anthony Pagden (1988) dice que los viajeros del siglo XVI fueron a América con ideas precisas de lo que podrían encontrar allí: “**Hombres salvajes, gigantes, la fuente de la eterna juventud, ciudades de oro** etc...Esta mezcla de lo fantástico y lo familiar suponía una creencia de que lo nuevo siempre podría describirse satisfactoriamente por medio de alguna analogía simple y directa con lo antiguo.” (negrita mía). De acuerdo a eso, es posible que Betanzos haya hecho uso de ese tipo de narraciones de lo que se podían “encontrar” en el *nuevo mundo* según el imaginario de la época, asociando esto a las historias y relatos orales que le contaban los andinos.

de relatos. Otra de las formas de destrucción y castigo que utilizaría Viracocha para con los hombres en el relato de Sarmiento de Gamboa, son el diluvio, algo que también ya fue identificado en algunas crónicas como las de Cieza de León, sin embargo, es importante resaltar que Gamboa identifica el diluvio con la idea de *Pachacuti*:

Y luego fueron unos convertidos en piedra y otro en otras formas, á otros tragó la tierra y á otros el mar, y sobre todo les envió un diluvio general, al cual ellos llaman uno pachacuti, que quiere decir que trastornó la tierra. Y dicen que llovió sesenta días y sesenta noches, y que se anegó todo lo criado, y que solo quedaron algunas señales de los que se convirtieron en piedras para memoria del hecho y para ejemplo á los venideros en los edificios de Pucará, que es senta leguas del Cuzco. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 314).

Como dijimos al inicio, uno de los cronistas que relaciona la idea de *pachacuti* con un diluvio es Sarmiento de Gamboa, sin embargo a diferencia de Guaman Poma quien habla del diluvio de Noé, este habla de un diluvio enviado por el mismo Viracocha a los primeros habitantes del espacio andino. Para Sarmiento de Gamboa, este gran diluvio enviado por Viracocha fue de gran conocimiento a lo largo de “todas las naciones de aquellas partes”. Después de aquel gran diluvio nadie se salvó y Viracocha tuvo que volver a poblar la tierra por segunda vez, momento en que realizaría la creación del sol, la luna y las estrellas desde la isla del Titicaca

Pasando el diluvio y seca la tierra, determinó el Viracocha de poblarla segunda vez (la tierra), y para hacerlo con mas perficion determinó criar las luminarias que diesen claridad. Y para lo hacer, fuese con sus criados á una gran laguna, que está en el Collao, y en la laguna está una isla llamada Titicaca [...] a la cual isla se fue Viracocha y mandó que luego saliese el sol, la luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 316).

Antes de continuar con otros relatos, tenemos que enfatizar que Sarmiento de Gamboa deja abierta varias cuestiones a las que tendremos que volver en los capítulos posteriores, pues a pesar de que aquí tratamos de reflexionar sobre lo que consideramos el inicio o génesis de la humanidad en los Andes, llegamos a la conclusión de que en el relato del cronista existieron otras eras antes del diluvio y la posterior creación de Viracocha. En primer lugar, estaría la primera edad del

mundo donde fueron pobladas las tales islas Atlánticas, que luego pasarían a llamarse Indias de Castilla o América, y luego vendría una nueva era con el diluvio y una segunda población de las provincias el Pirú.

Dentro del variado grupo de fuentes que hemos venido comentando, el manuscrito de Cristóbal de Molina conocido como el “cusqueño”, tiene un aspecto diferencial y es su especial interés por registrar en su relato diferentes aspectos de la vida religiosa de los naturales andinos. Basta con mirar su detallada descripción sobre las fiestas y ceremonias celebradas a diversidad de huacas y divinidades en el calendario inca. A diferencia de los relatos anteriormente citados, Molina no comienza por el origen de los primeros andinos, ni por la actividad creadora de Viracocha, sino que empieza haciendo mención de forma directa a los incas. Ya pasadas algunas páginas se puede ver en el escrito de Molina algunos de los primeros rastros de lo que sería el inicio de los tiempos en las llamadas provincias del Pirú.

La figura del llamado hacedor en el escrito de Molina no aparece en una determinada secuencia como en los cronistas anteriores, sino que se muestra de una forma dispersa. Molina explica que las primeras noticias que escuchó por parte de sus informantes incas fueron las de un gran diluvio que acabó con gran parte de las gentes. Luego de esto, pasa a comentar un poco las primeras acciones del hacedor, “Y que allí en Tiahuanaco el Hacedor enpeco hazer las jentes y naciones que esta tierra ay, y haciendo de barro cada nación [...]” (MOLINA, 2010, p.36).

Según la lógica del relato de Molina, no sabemos a causa de que fue ocasionado el diluvio que acabo con un gran número de hombres, lo que si explica es que hubo varios momentos en que a causa de la desobediencia de algunas “naciones” el hacedor las tuvo que convertir en piedra:

“hombres y mugeres que por no obedecer e mandado del Hacedor dicen que los convirtió en piedras; dicen que era de noche y que allí hizo el sol, y la luna y estrellas, y que mandó al sol, y luna y estrellas fuesen a la isla de Titicaca que está allí cerca, que desde allí subiesen al cielo. (MOLINA, 2010, p. 37).

Inmediatamente después, Molina hace la ligación entre la creación del sol por parte de Viracocha y la conversión del mismo sol en la divinidad principal de los incas por decisión del llamado hacedor. No cabe duda que la intención de Molina no era construir un relato secuencial de hechos sobre la creación y posterior dominio inca, pues las noticias tanto de Manco Cápac, considerado el primer inca, como de las travesías de Viracocha por los Andes están entrelazadas, en diferentes momentos aparece uno y otro a lo largo del texto. Sin embargo, se puede notar que desde Betanzos, pasando por Cieza, Gamboa y ahora Molina, existe un cierto sustrato común respecto al papel de Viracocha como creador de varias generaciones de hombres que por una u otra razón los tuvo que ir destruyendo o convirtiendo en piedra. Existe además una correspondencia entre la desaparición de las primeras humanidades creadas por Viracocha y la creación por este mismo de la luz, y por ende de astros como el sol, la luna y las estrellas, o sea, como ya fue comentado en algún momento, entre el paso de la oscuridad (estado de la creación inicial de Viracocha) a la luz como segunda creación.

También existe un nuevo surgimiento de hombres y de nuevos seres junto con el sol la luz y los demás astros, que ni en todos los relatos serán los mismos hombres que continúen hasta la aparición de Manco y sus hermanos. Casualmente estas informaciones que parecen estar conectadas entre sí, en su mayoría fueron recogidas en el Cuzco, a diferencia de Cieza que también escucho versiones de otras regiones, sin embargo, como bien expresa Lydia Fossa, este le da más credibilidad a las noticias que obtiene del Cuzco.

La variante más representativa de una versión del *Génesis* andino la ofrece Felipe Guaman Poma de Ayala, estableciendo un paralelo entre la historia europea-cristiana y la historia andina usando a Noé como puente entre ellas. El resto de los cuatro cronistas comentados, -Betanzos, Cieza, Gamboa, Molina- todos mantienen entre sí una determinada coherencia, la existencia de varias humanidades de diversos géneros -hombres gigantes o hechos de barro- colocando a Viracocha en un doble papel, de creador del mundo, y formador-ordenador del espacio andino.

A pesar de que la imagen de Viracocha sigue siendo ambigua entre la imagen de un dios creador u ordenador del espacio andino de acuerdo a lo mostrado por algunas narrativas coloniales, podemos arriesgarnos a decir que Viracocha y sus denominaciones más locales como *cuniraya*, estarían ligados a lo que hemos considerado el primer *pachacuti* andino, como el originador de la vida en los andes centrales, o como el ordenador de la transición de la oscuridad a la luz y al día, la creación de la varias humanidades y de los primeros astros celestiales que organizarían la vida del mundo andino.

4. Cataclismos, lucha entre divinidades y grupos de poder

El capítulo anterior quiso dar luz sobre cómo se explicaba el origen de las cosas en el espacio andino, sobre cómo era concebido en la mentalidad de algunos cronistas el inicio de la vida en las dichas provincias del Perú. Teniendo en cuenta los factores que rodearon a dichos cronistas, podemos señalar que la mayoría de sus informaciones fueron obtenidas a través de fuentes orales nativas.

En este capítulo pretendemos ver lo inmediatamente después a lo que llamamos *Génesis andino*. Sí bien en ese primer capítulo hablamos sobre las varias humanidades que fueron creadas en la primera creación de Viracocha, lo que queremos ahora es ampliar esa discusión sobre esas varias creaciones, cuáles serían finalmente los hombres que se quedarían a habitar el espacio andino, ¿Se presentaron cambios de eras a la vez que se mudaban de estos seres? ¿Qué tipo de fenómenos naturales o sobrenaturales pautaron aquellos cambios? ¿Hubo disputa entre algunas divinidades para esos cambios? ¿Hubo cambios en los grupos de poder? Estos interrogantes entre otros, nortearán este capítulo.

4.1 Diluvios y cambios de eras antes de los incas

En las crónicas que estamos analizando, entre lo que hemos venido llamando *Génesis andino* y la aparición del grupo de Manco en Cuzco, existe un periodo de tiempo, en el que reina un aparente caos, sin algún tipo de organización política y un estilo de vida de nómada. Sin embargo, existen algunas periodizaciones que algunos estudiosos del pasado andino han hecho y que han ubicado en diferentes horizontes.

María Rostworowski en *La historia del Tahuantinsuyo* (1999) elabora un pequeño recuadro mostrando las etapas del desarrollo andino; lítico 20.000-5000 A.C., arcaico 5000-1000 A.C., formativo 1000-0 A.C., desarrollos regionales 0-550 d.c. y finalmente del 500 hasta 1500 d.c. aparecen los llamados estados militaristas como el imperio Wari y el imperio *Inka*. Para la autora, los arqueólogos datan el surgimiento de las épocas andinas con la llamada era Lítica, de recolectores

cazadores. La llegada de la agricultura daría origen al periodo llamado Arcaico, luego durante la época formativa se iniciarían las sociedades y los señoríos teocráticos que se extienden en el tiempo hasta después de la era cristiana y que darían origen a los primeros Desarrollos Regionales Tempranos, seguidos por los llamados Estados Militaristas³¹.

Nuestro objetivo aquí no es realizar un panorama sobre las discusiones y debates más que todo arqueológicos sobre las periodizaciones que se han intentado hacer sobre los Andes antes de la llegada del Inca, pero sí es necesario tener en cuenta que se cuentan con grandes esfuerzos de parte de la arqueología principalmente para esclarecer que existió antes del dominio inca. Conocemos de algunos autores que han propuesto establecer una correlación entre los periodos pre-incas y algunas periodizaciones que han realizado algunos cronistas como Guaman Poma de Ayala.³² No podemos desconocer que de una u otra forma, en los relatos de los cronistas pervive una memoria andina, y a pesar del filtro y sesgo español, esa porción de la memoria oral andina a la que obtuvieron acceso los cronistas pueden dar pistas y auxiliar en aquellos vacíos que tal vez la arqueología no puede llenar, más adelante volveremos sobre este asunto. Por ahora, exploremos que trae la *Relación* de Pachacuti sobre el pasado pre-inca.

Santa Cruz Pachacuti a forma de justificar su escrito, deja claro de donde provienen los relatos que va a consignar en su crónica, lo que se volvería una de las operaciones básicas dentro de cada cronista a la hora de legitimar sus documentos,

Digo que hemos oído, siendo niño, noticias antiquísimas y las historias, barbarisimos y fábulas del tiempo de las gentilidades, que son como se sigue (que, entre los naturales, las cosas de los tiempos pasados siempre las suelen hablar). (PACHACUTI, 1995, p. 7)

³¹ Para profundizar más sobre el debate de las diversas etapas y horizontes en los Andes, ver MILLONES (1987)

³² Para explorar esto, se puede mirar un artículo de Augusto Cardich (1971) llamado: *Un esquema de la prehistoria andina en Guaman Poma de Ayala*, este autor intentará comparar y buscar semejanzas entre los datos arqueológicos sobre las sociedades pre-incas y las eras narradas por Guaman Poma de Ayala.

Aunque este tipo de afirmaciones sea una constante en los cronistas que hemos venido comentando, la diferencia que marca Pachacuti es que su papel de nativo andino hace que los relatos que va a describir en su *Relación* sean de larga data, pues desde su niñez ha sido testigo de las historias que cuentan los antiguos y que según Santa Cruz Pachacuti siempre suelen *parlar*. Esto nos muestra la riqueza informativa del trabajo de Santa Cruz Pachacuti que cobra más importancia por el hecho de ser un cronista “periférico” al Cuzco, sin embargo, a nuestro ver, esto no lo convierte en un testimonio más puro y limpio pues no logra ser ajeno al contexto colonial cristiano, algo que se deja ver a lo largo de su *Relación*.

Abrimos este capítulo con Pachacuti porque en él no existe alusión alguna a lo que hemos llamado de *Génesis andino*. Pachacuti empieza a narrar la historia andina con una época a la que él denomina *purumpacha*:

Dicen que en tiempo de *purumpacha* todas las naciones de Tahuantinsuyo vinieron de hacia arriba de Potosí 3 o 4 ejércitos en forma de guerra. Así vinieron poblando, tomando lugares, quedándose cada una de las compañías en los lugares baldíos. A este tiempo llamada *callápacha* o *tutaypacha* y como cada cogio lugares baldíos para su vivienda y moradas llaman *purumpacha raccptin* a este tiempo. (PACHACUTI, 2995, p. 7).

Pachacuti al primer periodo o primera era de la historia andina el dará el nombre de *purumpacha*. El termino *purum* también aparece en una de las edades de Guaman Poma en la tercera más exactamente llamada de *purum runa* y de igual forma en el Manuscrito de Huarochirí a los primeros hombres de “los tiempos antiguos se los llamaba de *purum runa*”³³. El termino *purum* según el vocabulario de Diego Gonzales Holguín (1604, p. 199) significaría, *desierto o despoblado*. Según esto, si entendemos el sentido quechua de *pacha* como algo de denomina el espacio- tiempo, podemos definir el *purumpacha* como tierra o tiempo despoblado o desierto³⁴. Carlos Aranibar en su índice analítico sobre la *Relación*, también lo

³³ “Ya hemos hablado en los cuatro primeros capítulos de las tradiciones que se refieren a los tiempos antiguos. Sin embargo, no sabemos cuál fue el origen de los hombres de aquella época ni de dónde provenían. (los hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí y reconocían como sus curacas sólo a los valientes y a los ricos. A éstos los llamamos *purum runa*”. (TAYLOR, 2008, p. 33).

³⁴ Este término lo pude discutir con el Profesor Ladislao Landa Vázquez en las aulas de quechua en la Universidad federal de la Integración Latinoamericana en el año de 2015.

llama como un tiempo antiguo en el que no existía el sol ni nada. En suma, esta era de Santa Cruz Pachacuti nos puede remitir a un tiempo antiguo, donde el proceso de poblamiento estaba empezando de forma muy precaria, dejando la sensación de ser un tiempo desolado, sin ningún tipo de organización ni una gran presencia demográfica. Este tipo de características dadas a los periodos previos a la llegada de los incas comenzará a ser la constante en las crónicas virreinales. Esta época como bien señala Santa Cruz Pachacuti estaría marcada por las guerras y discordias, la falta y disputas de tierras.

La discordia, el caos, la guerra y la falta de armonía en los primeros tiempos del llamado *purumpacha*, Pachacuti lo correlacionara con la presencia de los *hapiñuños*³⁵ que para él serían demonios enemigos del género humano y causantes de la falta de paz y organización en los Andes:

Porque antiguamente en tiempo de *purumpacha* dicen que los *hapiñuños* andaban visiblemente en toda esta tierra, que no había seguridad de andar anocheciendo porque a los hombres, mujeres, muchachos y criaturas los llevaban arrebatándolos, como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano. (PACHACUTI, 1995, p. 9).

Dichos *hapiñuños* asociados directamente a la maldad y al desorden y su posterior salida del espacio andino, “vencidos por Jesucristo nuestro señor cuando murió en la cruz en el monte de Calvario” (PACHACUTI, 1995, p. 9) marcarían el fin de una era, pues después de su expulsión de los reinos del Perú, llegaría una de las figuras más relevantes dentro de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, el famoso Tonapa.

Pasados algunos años después de haber echado a los demonios *hapiñuños* de esta tierra ha llegado a estas provincias y reinos del Tahuantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, con camisa algo larga. (PACHACUTI, 1995, p. 9)

Tenemos al interior del *purumpacha* varios cambios de ciclos, en primera instancia la presencia de los demonios o *hapiñuños* ligados a las discordias y guerras entre los primeros grupos humanos del Tahuantinsuyo, la directa

³⁵ Para Gonzales Holguín los llamados *hapiñuños* son “fastamas o duendes que suele aparecerse con tetas grandes que podían asir dellas” (p. 118).

participación de Jesucristo y su muerte en el calvario para la expulsión de dichos demonios, abriendo el camino y preparando la llegada de Tonapa, el cual sufrirá una curiosa metamorfosis en el relato de Santa Cruz al ser identificado como el supuesto apóstol Santo Tomás³⁶. Sin embargo, a pesar de que se identifica un cambio de era que puede estar determinado por una transición de “la maldad al bien” de los *hapiñuñus* a Tonapa o Santo Tomás, las travesías de del predicador no serán nada fáciles dentro del territorio andino y al igual que sucede con otros seres de la mitología andina, Tonapa en principio no será escuchado y bien recibido por los primeros pueblos a los que se dirigió:

Dicen que era ya hombre más que pasado de mozo, que traía canas y era flaco, el cual andaba con su bordón. Y que enseñaba a los naturales con gran amor, llamándolos a todos hijos e hijas. No fue oído ni le hicieron caso los naturales. Cuando andaba por todas las provincias ha hecho muchos milagros visibles: solamente con tocar a los enfermos los sanaba. No traía interés ninguno ni traía hatos, dicen que hablaba todas las lenguas mejor que los naturales. A este varon llamaban y nombraban Tonapa o Tarapaca Huiracochan *pacha yachi*. (PACHACUTI, 1995, p. 5)

Sobre Tonapa, María Rostworowski (2007) sostiene que fue una divinidad muy antigua y de una amplia difusión en el sur andino, de ahí que tenga tanta preponderancia dentro del escrito de Santa Cruz Pachacuti, pues era una dios Colla, grupo al que pertenecía el autor indio. Esta misma autora expresa que su máxima extensión se daría antes del auge del culto a Viracocha. Para Fernando Allaga (1987) Tonapa, también sería un dios creador, una de las tantas variantes locales o regionales que recibiría el culto a Viracocha. En la *Relación* de Santa Cruz

³⁶Para el historiador brasileiro Sergio Buarque de Holanda (2000), la incursión de Santo Tomas en el imaginario de los indígenas del continente americano, tendrá origen en un mito luso-brasilero y desde ahí se expandiría para Paraguay, Perú y el Plata, sin embargo, las travesías de São Tomé ya eran famosas en el extremo oriente asociado a los cristianos de la India. Para Buarque de Holanda, las noticias y predicas del apóstol Santo Tomas ya habían tenido lugar en el extremo oriente y llegaron al territorio americano con la colonización portuguesa y fueron los mismos portugueses que visualizaron o imaginaron en tierras brasileiras las pisadas de Santo Tomás o São Tomé: “O crédito universal do motivo da impressão dos pés humanos, a que provavelmente não seriam alheios os nossos índios, a julgar pelos testemunhos de numerosos cronistas, dava ainda mais corpo a ideia”. (p.136). Son muchos los ejemplos que Buarque de Holanda expondrá para demostrar cómo los evangelizadores europeos reflejaban en los Andes la presencia de Santo Tomás, apoyados en la idea de que el evangelio de Jesucristo había llegado a todo el mundo sin excepción de los indios americanos.

Pachacuti no se deja ver que cumpla alguna función relacionada a la creación como sí aparece explícitamente Viracocha y su rol de creador en otros cronistas. A pesar de ello, Pachacuti también menciona a Viracocha, puntualmente hace referencia a este último en una supuesta oración que hace Manco Cápac “al señor del cielo y de la tierra, -*Ah uiracochan ticci Cápac*.(PACHACUTI, 1995, p. 25).No podríamos establecer aquí cual sería la diferencia o si en realidad tanto Tonapa como Viracocha representan la misma deidad, pues además de la oración registrada por Santa Cruz Pachacuti de Manco a Viracocha, también existe una hecha a Tonapa por el mismo Manco, por lo tanto, no podemos llegar a concluir la ligación dentro del escrito de Pachacuti entre Tonapa y Viracocha, si representan o no a la misma entidad.

En lo que sí coinciden Viracocha y Tonapa son en las representaciones que se hacen de ambas divinidades en las crónicas, por ejemplo, la descripción de Cieza y Betanzos sobre Viracocha es muy parecida a la que hace Pachacuti sobre Tonapa, así como la que se hace en el manuscrito de Huarochirí sobre *Cuniraya Huiracocha*³⁷. Sobre este tipo de personificaciones de las deidades andinas hecha por los cronistas, Luis Millones (2008, p. 138) explica que es algo muy común que en las crónicas andinas las divinidades se visualicen de forma humana, debido a que habría con frecuencia el interés de cierta corriente de cronistas o historiadores del XVII y XVIII de entremezclar el panteón precolombino con la figura de los predicadores que habrían llegado milagrosamente a tierras americanas. Es por esto que seguramente los andinos tuvieron que haber imaginado a sus divinidades de contextura antropomorfa, dado que fueron creados a imagen y semejanza del dios de la Biblia.

Otras de las acciones que tendrá Tonapa a lo largo de la narración de Santa Cruz Pachacuti y que coinciden con la descripción que se hará de Viracocha en los otros cronistas será la de transitar por el espacio andino visitando varias comunidades. Esta forma de predicador en los Andes de Tonapa, corresponde

³⁷³⁷ “Dicen que en tiempos muy antiguos, Cuniraya Huiracocha, tomando la apariencia de un hombre muy pobre, se paseaba con su capa y cusma hechas harapos. Sin reconocerlo algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso” (TAYLOR, 2008, p. 25)

como ya hemos mencionado a la identificación que se hace de este último con el apóstol Santo Tomas. Esto irá acompañado de determinados comportamientos que son ya bastantes comunes en algunas representaciones de las divinidades andinas:

Los indios de aquel tiempo dicen que solían burlarse diciendo, “Tan parlero hombre”. Aunque les predicaba siempre no fue oído, porque los naturales de aquel tiempo no hicieron caudal ni caso del hombre. Pues se llamó a este varón Tonapa huiracochampa cachan, ¿no será este hombre el glorioso apóstol Santo Tomas? (PACHACUI, 1995, p. 9)

La falta de atención a las palabras y predicaciones de Tonapa traería unas consecuencias en varios pueblos de las llamadas *provincias de los Collasuyos*. Entre ellas, quema de algunos ídolos, lluvias e inundaciones, pueblos maldecidos y convertidos en piedra:

El cual Tonapa dicen que maldijo al pueblo, por lo cual vino a ser anegado con agua. [...]Lo uno, dicen que en un cerro muy alto llamado *Cacha pucara* estaba o había un ídolo en figura de mujer, Dicen que Tonapa tuvo gran odio a dicho ídolo y después le echó fuego y se abrasó el cerro con el ídolo reventando y deritiéndose como cera el cerro, que hasta el día de hoy hay señales de aquel milagro espantable, jamás oído en el mundo. El otro milagro sucedió en los *quenamaris*, dicen que con amorosas palabras comenzó a predicar en un pueblo en donde había gran fiesta y banquetes [...] los indios de aquel pueblo sin hacer caso a las predicaciones de Tonapa fueron maldecidos convirtiéndolos en piedra. (PACHACUTI, 1995, p. 11).

Más allá de estas similitudes entre las descripciones generadas por los cronistas sobre Viracocha y Tonapa y aún si poder tener un criterio para definir si son la misma entidad en el relato de Santa Cruz Pachacuti, lo que si podemos afirmar es que la aparición y caminar de Tonapa marca varias rupturas dentro del espacio y tiempo, su llegada en el tiempo del *purumpacha* donde reinaba el caos y los llamados demonios o *hapiñuñus* marca el fin de esta era, para abrirle paso a la llegada de los incas representados en Manco Cápac y sus hermanos, momento simbolizado en la entrega que le hace Tonapa de un bordón llamado *Topa yauri* al padre de Manco Cápac, *apo Tampo*

Dicen que aquel palo que había dejado Tonapa entregándolo en las manos de *apo Tampo* se convirtió en oro fino en el nacimiento de su descendiente llamando Manco Cápac inca, cuyos hermanos y

hermanas eran 7, llamados Ayar Cachi, Ayar Uchu, Ayar Auca, etc.(PACHACUTI, 1995, p. 15).

Dejando de lado por un momento la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti y volviendo a Cieza y Betanzos, estos también narran la existencia de un tiempo previo al gobierno de los incas y es ahí donde comenzará a aparecer aquello que Gary Urton (1999) problematiza como una tríada andina o una trinidad cristiana, pues, inmediatamente termina la creación del espacio andino por Viracocha, este comienza a crear las diversas “naciones” que poblarán el territorio, ayudado de otros dos sujetos, que aparecen en algunos documentos como los otros “dos viracochas”.

En el caso de Juan de Betanzos, este presenta, además de la triada de los Viracochas, una descripción del Cuzco preinca, y de los antiguos pueblos que ahí estaban antes de la llega de Manco y sus hermanos. Sobre lo primero, sabemos que dentro de la primera etapa de creación de Viracocha, este creó “ciertas gentes” a las cuales convirtió en piedra debido a que le hicieron “cierto deservicio”, luego crearía de nuevo un nuevo grupo de seres en piedra y los distribuyo por todas las llamadas provincias del Perú. Esta última generación de gentes sería a las que los ayudantes de Viracocha les irían señalando de donde debían salir, de qué lugar y a qué provincia iban a pertenecer:

Ansi se partieron estos *Viracochas* que avéis hoydo, los cuales yvan por las provincias que les avía dicho el *Viracocha*, llamando en cada provincia ansi como llegavan cada uno dellos por la parte que yvan a la tal provincia los que el Viracocha en Tiguano les señaló de piedra que en la tal provincia avían de salir, poniéndose cada uno destos *Viracochas* allí, junto al sitio do les hera dicho que la tal gente de allí avía de salir. (BETANZOS, 2015, p. 125).

Retomando a Gary Urton (2003, p. 37) sobre la cuestión de la “trinidad de Viracochas”, este dice que muchos estudiosos han dado por sentado que esta figura de una trinidad creadora fue una idea tomada por los pueblos andinos a través del catolicismo español y que en efecto ya ha sido algo bastante discutido, teniendo en cuenta que el cronista español al igual que hizo con la supuesta deidad creadora también pudo haber intentado reflejar en los relatos de sus informantes la idea de una trinidad. Sin embargo, el mismo Urton sostiene que la particular triada que presentan algunos cronistas como el citado caso de Betanzos es bastante diferente

de las características trinitarias del cristianismo. En resumen, es un debate que continuará abierto debido a la complejidad de las crónicas y la falta de testimonios que puedan ser considerados netamente andinos.

En el caso de Cristóbal de Molina, ocurre algo bastante parecido al relato ofrecido por Betanzos. Sin embargo, la diferencia radica en que Molina hace referencia a dos hijos de Viracocha; “Tiene también otra fábula en que dicen que el Hacedor tuvo dos hijos, que el uno llamaron *Ymaymana Viracocha* y el otro *Tocapo Viracocha*”. A pesar de esta diferencia, los dos cronistas coinciden en decir que Viracocha mando a través de sus hijos - para Molina - o ayudantes - en el caso de la *Suma* de Betanzos - a que fueran dándole nombre y origen a todas las cosas que habían de estar en la tierra³⁸. Otro aspecto en que también coinciden ambos en relatos, es en señalar a Tiahuanaco como el lugar desde donde Viracocha ejerce sus mandatos y designios, esto afirma la idea de que Viracocha gozaba de una amplia popularidad más que todo a partir del sur andino, lo que a la postre los incas utilizarían a su favor incluyéndola dentro de su “panteón” de dioses.

Como bien expusimos con anterioridad, en el escrito de Molina no podemos seguir con exactitud los procesos y cambios acaecidos antes de la llegada de los incas al dominio del Tahuantinsuyo, pues este va narrando fragmentos sobre las *fábulas* que le contaron en otras poblaciones como en el caso de los *cañares*³⁹. Cristóbal de Molina aclara que cada región y “nación” tiene su propia versión de donde procedieron:

Otros muchos desvaríos tienen algunas naciones d’ esta tierra y fábulas de donde jactan proceder, que si todas las uviesemos de especificar, además de ser prolijas, sería nunca acabar. (MOLINA, 2010, p. 39).

³⁸ Cristóbal de Molina, habla sobre los hijos de Viracocha: “Mandó (Viracocha) que desde allí partiese el mayor de sus hijos llamado Ymairmana Viracochan en cuyo poder y mano están todas las cosas; y que fuese dando y puniendo nombres a todos los árboles, grandes y pequeños, y a las flores y frutas que avían de tener [...]Y al otro hijo llamado Tocapo Viracochan, que quiere decir en su lengua Acedor en quien se incluyen todas las cosas, le mando fuese por el camino de los llanos visitando las jentes y poniendo nombres a los ríos y árboles que en ellos uviese, y dándoles sus frutos y flores por la horden dichas. (p. 39)

³⁹ Según Molina, los cañares habitaban lo que él llamaba la provincia de Quito.

Por este motivo, el párroco no sigue un orden “cronológico” entre las travesías de los Viracochas, el desarrollo de la vida antes de los incas y la posterior llegada de estos. Molina entre una y otra *fábula* va contando la historia de la llegada de Manco y el gobierno del Inca Pachacuti Yupanqui. Sin embargo, tenemos que resaltar que entre las historias que le contaron aquellas “naciones” hace mención a la existencia de un diluvio en un determinado pasado. Especialmente esto pasa en el caso de los ya mencionados cañares:

En la provincia de Quito está una provincia llamada Cañaribanba, y así llaman los indios: *cañares*, [...] los cuales dicen que al tiempo del Diluvio, en un cerro muy alto llamado Huacayñan que está en aquella provincia, escaparon hermanos de él, y dicen en la fábula que como yban las aguas creciendo, yba el cerro creciendo, de manera que no le pudieron empecer las aguas. (MOLINA, 2010, p. 40)

Molina continúa el relato sobre el diluvio de los *Cañares* explicando cómo dos hermanos se lograron salvar de aquella inundación al escapar hacia un cerro, logrando pasar ahí un gran tiempo gracias a la comida que le traían algunas aves.

Y con esta menor dicen que tuvo acceso y cópula carnal, en la qual, en discurso de tiempo tuvo seis hijos e hijas. [...] y que d' estos hermanos y hermanos hijos d' esta guacamaya que se repartieron por la provincia de Cañaribamba, dicen proceden todos los cañares. (MOLINA, 2010, p. 41)

Según se puede observar en el relato de Molina la explicación por medio de fenómenos naturales como el diluvio, fue algo que sirvió de explicación para el origen no solo de los Andes en general, sino para aquellas otras “naciones” de las cuales Molina tuvo noticias sobre sus orígenes.

Otro caso ilustrativo sobre el diluvio en los Andes se encuentra en el manuscrito de Huarochirí en el capítulo tres, sin embargo, aquí no se habla de una lluvia prolongada sino de un desbordamiento del mar que duraría cinco días, donde se exterminarían todos los hombres que vivían en aquel tiempo, solo se salvarían una llama y su dueño juntos con otros animales al poder subir al cerro de *Huillcacoto* escapando de las inundaciones⁴⁰. Esto puede mostrar que si bien el diluvio como lo

⁴⁰ “Después de cinco días, las aguas empezaron a bajar de nuevo y a secarse, así el mar se retiró hacia abajo después de haber exterminado a todos los hombres. Entonces el hombre que se había

explicamos en el primer capítulo fue un punto de anclaje entre los orígenes del *Viejo Mundo* y el *Nuevo Mundo*, no podemos afirmar que el uso de esta categoría haya sido una simple adaptación por parte de los cronistas, sino que pudo haber sido algo que en realidad estaba presente en la memoria de otros grupos étnicos andinos que tenían sus propios mitos de origen, además ese no sería el único ejemplo de un evento como el diluvio al interior de manuscrito de Huarochirí.

, Cristóbal de Molina también comenta que hubo noticias del diluvio entre los habitantes de Ancasmarcha⁴¹. Este tipo de relatos demuestran que a pesar del dominio inca y la importancia de la historia de estos en los cronistas, no dejaron de existir grupos que seguían manteniendo sus propias formas de explicar su pasado, como se puede ver en las narraciones del manuscrito de Huarochirí.

Por otra parte, Pedro Sarmiento de Gamboa, (2012, p. 324) establece un par de edades entre los eventos creadores de Viracocha y el momento al que él llama “Cómo los ingas se movieron a tiranizar las tierras de las Behetrías” (SARMIENTO DE GAMBOA). Si bien ya en el segundo capítulo comentamos sobre como Sarmiento de Gamboa explicaba los primeros momentos de vida en los Andes, volvamos a retomarlos para ver de qué forma se establece una serie de edades, desde la isla Atlántica hasta la llegada de los “Ingas”. Debemos tener en cuenta que Sarmiento Gamboa es enfático en diferenciar la historia de la Atlántica y la narración de la creación por parte de Viracocha, dejando claro que:

Una cosa se debe notar entre otras muchas: que las cosas que aquí van notadas por *fábulas*, como lo son, ellos las tienen por tan verdades como nosotros las de fe, y como tales las afirman y confirman unánimes [...]y cognosciendo lo que es cierto y lo que es falso acerca destas cosas, mas pues habemos de escribir lo que ellos dicen y no lo que nosotros entendemos en esta parte, oigamos lo que tienen de sus primeras edades, y después vendremos á la envejecida y cruel tiranía de los ingas tiranos, que tanto tiempo

salvado en Huillcacoto comenzó a multiplicarse de nuevo. Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del diluvio”.(TAYLOR, 2008, p. 31).

⁴¹ “En la provincia de indios de Ancasmarcha, es cinco leguas del Cuzco en la provincia de Antisuyo, tienen la fábula siguiente: Dicen que quando quiso venir el Diluvio, un mes antes, los carneros que tenían mostraron gran tristeza, que día no comían y de noche estaban mirando a las estrellas, hasta tanto que el pastor que a cargo los tenía les preguntó que qué avían , a lo qual le respondieron que mirase aquella junta de estrellas, las quales estaban en aquel ayuntamiento en acuerdo de que el mundo se avía de acabar con aguas.” (MOLINA, 2010, p. 41)

tuvieron opresos estos reinos del Pirú. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 313)

Probablemente el oficio de cosmógrafo sería lo que hizo pensar a Sarmiento de Gamboa en la teoría de la Atlántida como origen de las gentes del Nuevo Mundo, pero, su versión “oficial” solo llega hasta ahí y más allá de darle credibilidad o no a las llamadas *fábulas* que escucho en los Andes, serán las historias orales que recogió de los andinos las que expliquen cómo llegaron los Incas a “tiranizar” las provincias del Perú.

Según lo planteado por Sarmiento de Gamboa en lo que concierne al mundo andino, antes de la llegada del Inca existieron varias edades, entre las cuales pudimos identificar tres: la primera y la segunda son en las que participaría Viracocha y de las cuales profundizamos en el segundo capítulo, al considerarlas como parte del Génesis *andino*, las cuales serían: “Fábula del origen destos barbaros indios del Pirú según sus opiniones ciegas” y la segunda edad: “Fábula de la segunda edad y creación destos bárbaros indios según ellos los tienen”. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 312-319).

En estas dos primeras edades se daría la creación de varias generaciones de hombres, además de la formación de los astros celestiales y por ende del día y de la noche. La otra edad que antecedería la fundación del Cuzco de los Incas - aunque Gamboa no habla explícitamente que sea una tercera edad-, son lo que él llamaría de behetrías antiguas de las provincias del Pirú y sus comarcas (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 319).

Para Sarmiento de Gamboa, después de lo que él llama la segunda creación, la tierra quedaría con aquellas gentes que Viracocha creó en aquel momento, pero a pesar de que la tierra quedó poblada y llena de habitantes, no existía ningún tipo de organización social y política ni ningún señor que los gobernase y dirigiese, viviendo así todos en absoluta libertad, siendo cada uno señor de su propia casa y familia. Este tipo de descripción es muy parecida a la que ofrece Santa Cruz Pachacuti en su era del *purumpacha*. Lo interesante en estas periodizaciones de Sarmiento de Gamboa es que define un cómputo de años bien definido, desde lo

que él llama el diluvio general, hasta la época de las behetrías y libertad en que vivieron los naturales:

Y en cualquier significado viene bien al propósito destes capitanes temporales que fueron en los tiempos de behetrías y libertad general de manera que desde el diluvio general que estos dan noticia, hasta el tiempo que empezaron los ingas, que fueron 3519 años, todos los naturales destes reinos vivieron en Behetrías sin reconocer señor natural ni elegido, procurando conservarse, como dicho es en una simple libertad, viviendo en chozas y en unas cuevas y humildes casillas. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 320).

En suma, tenemos en el relato de Sarmiento de Gamboa tres eras antes de la llegada de los incas, la primera de ellas correspondería a la primera creación de Viracocha junto con los hombres gigantes, en este momento, por causa de un gran diluvio en el que se destruyó todo, hay una segunda era y generación de hombres junto con la luz del día, y una tercera en la cual dichos hombres pasarían a vivir en lo que al igual que Cieza de León, Sarmiento de Gamboa le llama de behetrías. Sin embargo, en un determinado momento, Gamboa une estas eras andinas a lo que él llama “la primer edad del mundo”, refiriéndose al poblamiento de la isla Atlántida. En conclusión, tendríamos una primera edad que no sería solo andina sino mundial, que tendría que ver directamente con los primeros habitantes de la isla Atlántida. Posteriormente, Gamboa dando crédito o no a lo que ha escuchado de los “naturales”, le agrega a aquella primera edad mundial la existencia de tres eras “andinas”, dando en total cuatro antes de la aparición del dominio Inca. Vemos que un elemento que sigue siendo bastante repetitivo es el tema del diluvio y una gran inundación que significaría en algunos casos del origen de todo, o el cambio de un tiempo a otro.

Todos los cronistas que hasta aquí hemos comentado, Santa Cruz Pachacuti, Juan de Betanzos, Cristóbal de Molina y Pedro Sarmiento de Gamboa le dan una relativa importancia a ese periodo de tiempo que ocurrió entre la creación y ordenación del mundo por parte de Viracocha, la vida de las primeras “naciones” y la aparición del gobierno Inca. Sin embargo, para Felipe Guaman Poma de Ayala este periodo de tiempo es central. El autor andino explica de forma amplia y detallada la existencia de cuatro eras antes de los incas.

Si el propósito de la historia de Sarmiento de Gamboa era mostrar a los incas como tiranos y falsos señores y gobernantes, Guaman Poma también hará un uso político de su narración de la historia andina. Por eso creemos que en la primera parte de su carta-crónica llamada *Nueva Coronica* el tema del tiempo y su división en edades es algo central, como bien lo dice Juan Ossio:

Tan central son las edades en la obra de Guaman Poma que da la impresión de ser las responsables de que la titule *El primer*. Gracias a ellas puede presentar a sus congéneres indígenas anteponiéndose a los incas y reclamar que eran cristianos por no haber sido contaminados por la idolatría que les atribuye a los postreros. (OSSIO, 2008, p. 256).

La primera edad como bien fue expuesto en el segundo capítulo corresponde a la primer generación de hombres descendientes de Noé, a dicho periodo Guaman Poma de Ayala lo llamará de *uari uiracocha runa*. La segunda edad será la *uari runa*, la tercera *purun runa*, la cuarta *auca runa*, y la quinta llamada *inga runa*. Existe otra edad que sería la de los españoles en América, que significaría una nueva inversión del “orden” llamado en la lógica de Guaman Poma como el mundo *al revés*.

Desde la segunda edad de indios que describe Guaman Poma comienza a verse un determinado avance en las formas de organización social y política, esto se percibe por ejemplo en los modos de vivienda y de vestido, ya que en la primera edad Guaman Poma dice que estas gentes no sabían hacer nada, ni sabían hacer ropa, ni sabían hacer casas, algo que comienza a mudar en la segunda edad donde:

Desde la segunda edad de indios llamada Uari runa, [...] comenzaron a trabajar, hicieron chacras, andenes, y sacaron acequias de agua de los ríos y lagunas y de pozos, y no tenían casas, sino que edificaron unas casitas que parecen horno que ellos le llaman pucullo, [...] y se vestían de cueros de animales sobados, y se vestían de ellos, y no señoreaban los demonios ni adoraban a los ídolos huacas. (GUAMAN POMA, 2005, p. 45-48).

La vida material de los indios de esta segunda generación tiene unos relativos avances. Además de esto, Guaman Poma seguirá usando la dicotomía de vicios y virtudes, de buenos y malos cristianos para valorar moralmente a estos primeros indios. Por ejemplo, además de manifestar que todavía estaban alejados del vicio de la idolatría, según Guaman Poma estos indios seguían creyendo en un

solo dios, además de guardar sus leyes y mandamientos como respetar a sus padres y obedecerles⁴².

La tercera edad sería la *purumruna*⁴³. Al respecto del término *purum* ya hablamos al tratar de la época del *purumpacha* que aparece en la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti, sin embargo, no encontramos alguna relación entre el sentido de *purum* como *tierras desiertas y despobladas* según el diccionario de Holguín y las descripciones que hace Guaman Poma sobre esta era. Dejando a un lado este asunto, lo interesante es analizar cómo a partir de esta edad se van complejizando las relaciones sociales y la sociedad como tal según lo expresado por el autor andino. En primer lugar, Guaman Poma afirma que en esta edad ya comenzaron a existir señores, reyes, policía, ordenanzas, ley y justicia:

Como proseguían de buena sangre y tuvieron mandamiento y ley, y mojonaron sus pertenencias y tierras y pastos y chacras, cada señor en cada pueblo, y tuvieron sus mujeres casadas, y conversaron y dotaron, y se dieron buenos ejemplos y doctrina y castigos, y había justicia entre ellos y había ordenanza y ley. (GUAMAN POMA, 2005, p. 49).

Por otro lado, en este período también aparecerían las primeras discordias, los bailes y los cantos en las plazas públicas. De esta manera, se puede notar una correlación entre un avance en el modo de vida material, organización en sociedad y un aparente retroceso en la vida moral, pues consideramos que estas primeras discordias o “bravezas” desencadenarían los conflictos que tendrán las edades posteriores. Sobre esto ha señalado Pierre Duviols (1980) que los progresos de las técnicas y de la socialización van acompañadas por una regresión de las costumbres y de la moral cada vez más acentuada, porque a pesar de que en el aspecto religioso en las primeras cuatro edades permanecen en un estado de inocencia y cuasi perfección sin decaer, algunos vicios van surgiendo con el

⁴² [...] adoraban a Dios y tenían los mandamientos y ley entre ellos, y comenzaron a guardar y respetaron a sus padres y madres. (GUAMAN POMA, 2005, p. 48)

⁴³ Diego Gonzales Holguín habla de los *purumruna* *poques cómo : barbaro salvaje ni ley ni bey*

tiempo⁴⁴, y estos serían los que provocarían una caída total de la moral que se podrá notar en la era de los incas.

Para Duviols, estos vicios estarían relacionados al apareamiento de riñas, violencia, traición, y las constantes borracheras que desde la tercera edad surgen entre los indios, a pesar de que estos siguieran conservando virtudes como: generosidad, caridad, y justicia.

Será el tiempo de los *aucas runa* lo que antecederá la caída más grande de la moral en la época de los incas. Ya desde esta era se notan los vicios que tanto son juzgados y señalados por la mirada moral y religiosa del cronista andino.

Aucaruna. [...] estos dichos indios se salieron y despoblaron de los dichos buenos sitios de temor de la guerra y alzamiento y contradicción que tenían entre ellos [...] y peleaban con armas [...] y con estas armas se vencían y había mucha muerte y derramamiento de sangre [...] Y se quietaban las mujeres e hijos se quietaban las sementeras y chacras. (GUAMAN POMA, 2005, p. 53).

Lo que más sobresale en este periodo son las diferentes guerras y disputas que comienzan a producirse, esto hipotéticamente tendría que ver con el nombre que le da Guaman Poma a esta edad, pues el término *auca* según el vocabulario de Diego Gonzales Holguín (1608, p. 55) expresa el sentido de, “Enemigo, traydor, contrario”, aunque hemos encontrado un sentido cercano a las definiciones anteriores como “guerrero”. Por ende, la época *auca runa* habla de una generación de hombres bélicos, cuyos conflictos pensamos se pudieron agudizar en la expansión del dominio inca. Una de las tantas contradicciones de Guaman Poma se ve reflejada en esta era, pues a pesar de ser un tiempo de guerras y caos entre

⁴⁴ “Pero los progresos de las técnicas y de la socialización van acompañados por una regresión de las costumbres, de la moral, cada vez más acentuada. A pesar de que, en lo religioso, permanecen durante las cuatro edades en un estado de inocencia y cuasi perfección sin decaer – como veremos más adelante- algunos “vicios” van surgiendo con el tiempo, y estos son suficientes para marcar sin posible equivocación la curva descendiente de la moral. Es verdad que, todavía en la cuarta edad de Aucaruna, conservaban muchas virtudes patriarcales (franqueza, generosidad, caridad, justicia, respeto a los padres, etc.). Pero, por otra parte, ya en la segunda edad había surgido riñas y pependencias que aumentaron en la tercera edad hasta que estallaron las guerras civiles e “internacionales”. La violencia, ya que corriente entre los pururuna (III), acarrea a su vez crueldad y la traición. Entre los Aucaruna (IV) ya había señores polígamos y eran frecuentes las borracheras.” (DUVIOLS, 1980: 10).

los diferentes pueblos y parcialidades, además de robarse entre ellos sus mujeres e hijos, Guaman Poma sigue haciendo énfasis en la continuidad de la adoración a un único dios, inclusive mantiene la comparación entre los indios de estas primeras generaciones y los viciosos españoles.

De como usaban cada parcialidad y aylo sus danzas y taquies y hayllis y canciones, huarais, y regocijos, cachiua, sin idolatrías, sin hace mocha a las huacas ni ceremonias, comían y bebían, y se holgaban sin tentación de demonios, ni se mataban ni se emborrachaban, como en este tiempo de españoles cristianos son todos borrachos y matadores cambalacheros y no hay justicia. (GUAMAN POMA, 2005, p. 54).

Por lo tanto, creemos que esta era cae en una ambigüedad, entre la presencia y a la vez ausencia de leyes y valores como la justicia. Todas las guerras y discordias al parecer intentar ser minimizadas por Guaman Poma al mostrar a estos indios limpios del pecado de la idolatría, la embriaguez, entre otros. La *auca runa* sería la última era o edad de indios antes de la llegada de la era *inga runa*.

Retomando al antropólogo peruano Juan Ossio, este dice que la transición de estas edades no está representada por un cataclismo o un *pachacuti*, el autor sugiere que las edades andinas son presentadas por el cronista de Sondondo bajo una perspectiva lineal del tiempo, lo cual correspondería al sentido de la historia del mundo colonial.

Coincidimos con Ossio en que efectivamente la visión de la historia de Guaman Poma es lineal, dado que la historia andina sería una ramificación de la historia europea en el pensamiento de Guaman Poma, sin embargo, tenemos que aportar que, en la lógica del autor andino pueden existir tres momentos que significarían un cataclismo como un cambio del mundo, del orden y del cosmos como un *pachacuti*. El primero de ellos, sería el diluvio de la época de Noé, pues es donde tendrían origen los primeros habitantes de las “Indias” además de ser un nuevo comienzo en era cristiana tan importante para el cronista, el segundo momento sería la llegada de Manco Cápac al Cuzco, dicho acontecimiento marcaría un *pachacuti* porque desordenaría por completo la vida andina, no solo por la dominación de un nuevo grupo de poder como los incas, sino por la llegada de las

idolatrías y hechicerías, lo cual provocaría la adoración a ídolos y consultas oraculares y el alejamiento del único dios que hasta ese momento adoraban los indios. El tercer momento que consideramos también marcaría un *pachacuti* para Guaman Poma es la llegada de los españoles a América, esto último alteraría totalmente el orden de las cosas para Guaman Poma, todo el sistema de vida andino se vería afectado por los nuevos invasores, pues a pesar que son cristianos no serían ejemplo para los hombres andinos.

4.2 La llegada de Manco al Cuzco

Un cambio significativo que en la historia andina presentada por los cronistas es la aparición de Manco Cápac y su caminar por el espacio andino hasta llegar a su asentamiento final y capital de la dominación y expansión incaica, el Cuzco.

Al igual que pasa con el pasado pre-inca a nivel de toda el área de los Andes Centrales, también se ha intentado por parte de algunos estudiosos explicar que grupos estaban en el Cuzco antes de la llegada del grupo de Manco Cápac. Sobre ello María Rostworowski (1999) dice que:

Si bien los mitos de los hermanos Ayar y la gesta de Manco Cápac se relacionan con los inicios y el establecimiento del grupo inca en el Cusco, el de la guerra contra los chancas se refiere a los comienzos de la grandeza inca; ambos mitos narran dos etapas bien definidas en el desenvolvimiento del Estado. El primero señala sus orígenes y sus esfuerzos para hacerse de un lugar en el valle, el segundo, la forma como rompieron el círculo de poderosos vecinos y cambiaron a su favor el equilibrio existente hasta entonces entre las macro etnias (ROSTWOROWSKI, 1999, p. 49).

Para la autora el nacimiento del poderío Inca en la región andina, estaría marcada por dos momentos, el mito de los hermanos Ayar con el protagonismo de Manco, y la guerra contra los chancas por parte del Inca Pachacuti Yupanqui. Ambos procesos aparecen con especial importancia en los documentos tratados. Por ahora nos ocuparemos de la llegada de los hermanos Ayar al Cuzco.

Cronistas como Juan de Betanzos explican como era el Cuzco preincaico:

En el lugar e sitio que oy dizen y llaman la gran ciudad del Cuzco, en la provincia del Perú, que en los tiempos antiguos antes de que

en él uviere señores orejones *Yngas Capac Cuna*, que ellos dicen reyes, avía un pueblo pequeño de hasta treynta casas pequeñas pagizas y muy ruines y en ellas avía treinta indios y el señor y *cacique* deste pueblo se llama *Alcavicca*. (BETANZOS, 2015, p. 129)

Gran parte de las crónicas identifican la existencia de uno o varios grupos humanos en el Cuzco, esto llevaría a diversos procesos de negociación o conflicto con los nuevos inquilinos incas, mismo así, en ningún documento aparece algún tipo de cataclismo o fenómeno natural que cambiara el orden de las cosas con la llegada de los Ayar. En el caso de Cieza, este hace alardes de que los incas en función de engrandecer su pasado le contaron que “las gentes que vivían en estas regiones eran desordenadas y matándose unos a otros y estando envueltos en sus vicios” (CIEZA, 1985, p. 42). En ese estado de las cosas, saldrían tres hombres y tres mujeres de un lugar llamado *Pacarec Tampu*, dichos hombres según Cieza, serían Ayar Uchu, Ayara Hache Arauca y el otro Ayar Manco y sus mujeres Mama Huaco, Mama Cora, Mama Rahua.

Cieza de León no les da un nombre a los pueblos que ocupaban el Cuzco al momento de la llegada de Manco a comparación de como sí lo hace Juan de Betanzos. Por otra parte, ambos cronistas difieren en el número de hermanos que habrían de salir del lugar llamado por Betanzos como *pacarictambo*, para este último, los hermanos Ayar serían 4:

Y biviendo y residiendo en este pueblo *Alcavicca* abrió en la tierra una cueva, siete leguas deste pueblo do llaman oy *Pacarictambo*, que dize casa de produzimiento. Y esta cueva tenía la salida della quanto un hombre podía caber saliendo u entrando a gatas, de la qual cueva luego que se abrió salieron quatro hombres con sus mugeres, saliendo en esta manera: salió el primero que se llamó *Ayarcache* y su mujer con él, que se llamó *Mamaguaco*; y tras éste salió otro que se llamó *Ayaroche* y tras él su mujer que se llamó *cura*; y tras éste salió el otro que se llamó *Ayarmango*, a quien después llamaron *Mango Capac*, que quiere dezir el rey Mango, y tras éste salió su mujer que llamaron *Mama Ocillo*. (BETANZOS, 2015, p. 129).

En el caso de Sarmiento de Gamboa es bastante importante la narración sobre los primeros pobladores del Cuzco y la posterior llegada de los incas “porque

de aquí habemos de tomar el origen de la tiranía de los ingas, los cuales siempre tuvieron su silla en el Valle del Cuzco.” (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 321)

Sarmiento de Gamboa explica que en los tiempos anteriores a los incas, llegaron al Cuzco tres pueblos extranjeros, además de los naturales - Sauaseras, Antasayas, Guallas - que ya ocupaban el Cuzco. Cuyos extranjeros serían; *Alcabicca*, el segundo *Copalimayta* y el tercero Culumchima, los cuales vivirían en perfecta armonía juntos con otros tres pueblos naturales. En total, según para Sarmiento de Gamboa antes de los incas, el Cuzco fue habitado por seis bandos. A pesar de vivir en behetrías, y de vivir en libertad sin reconocer ningún señor y mantener en constante conflicto, estos pueblos fueron tiranizados de forma violenta por parte de los incas, además de engañarlos, pues estos pueblos “creían muy fácil en cualquier cosa”. El lugar de donde saldrían los primeros incas que llegarían a *tiranizar* las tierras de las *behetrías* sería de su asiento principal *Pacaritambo*, el mismo lugar que señala Betanzos y Cieza de León.

Para Sarmiento de Gamboa estos primeros incas:

[...] Como fuesen de mas habilidad que los otros y entendiesen la pusilanimidad de los naturales de aquellas comarcas y sus facilidades en creer en cualquier cosa que con alguna autoridad ó fuerza se los proponga, concibieron en sí, que podrían enseñorearse de muchas tierras con fuerzas e imbaimientos. Y así juntaronse todos ocho hermanos, cuatro hombres y cuatro mugeres y trataron el modo que tendrían para tiranizar las otras gentes fuera del asiento donde ellos estaban, y propusieron de acometer tal hecho con violencia. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 324)

Sarmiento de Gamboa presenta a todos estos primeros incas como hermanos, cuatro hombres y cuatro mujeres siendo esta otra de las diferencias que presentan los cronistas al establecer el vínculo entre las mujeres y los hombres que saldrían del *Pacaritambo*. Sarmiento de Gamboa le agrega como sitio de origen de los primero incas el cerro Tambococo, dicho lugar también aparece en la narrativa de Guaman Poma. En sintonía con el discurso anti-inca que quería imponer el Virrey de turno en la época que escribe Gamboa, este se señala que la actitud de los incas a la hora de tomar posesión de las tierras fue la siguiente manera:

Estos ocho hermanos llamados ingas dijeron: “pues somos nacidos fuertes y sabios y con las gentes que aquí juntaremos seremos poderosos, salgamos deste asiento, y vamos á buscar tierras fértiles, y donde las halláremos, sujetemos a las gentes que allí estuviesen, y tomésmosles las tierras, y hagamos guerra á todos los que no nos recibieron por señores” (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, P. 329)

De los ocho hermanos nombrados por Gamboa, resaltan por su “crueldad y atrocidad” los dos hermanos Mama Guaco y Manco Cápac, siendo los líderes de dicha expansión sangrienta y guerrera que empezarían los incas desde el cerro de Tambotoco hasta llegar al valle del Cuzco. Sobre las valoraciones negativas y positivas dadas al héroe y heroína de la fundación del Cuzco de los incas volveremos más adelante. Por otra parte, el contemporáneo a Gamboa, Cristóbal de Molina no hace referencia alguna al mito de los hermanos Ayar y mucho menos a la existencia de algunos grupos humanos en el Cuzco antes del surgimiento inca. La única mención que hace Molina sobre Manco Cápac es que siendo este el primer inca, se comenzarían a llamar hijos del Sol, además de ser también a partir de Manco Cápac que tendría origen la actividad idolátrica.⁴⁵ El Inca que más llegaría a tener protagonismo dentro del escrito de Molina sería el Inca Yupanqui Pachacuti quedando Manco Cápac relegado a un papel secundario. Creemos que para los intereses de Molina, las obras y acciones del Pachacuti Yupanqui tendrían más relevancia que las gestas fundaciones del primer Inca Manco Cápac.

Para Santa Cruz Pachacuti los hermanos Ayar y Manco Cápac serían hijos de *Apo Tampo* sujeto al cual Tonapa le entregaría el *topa yauri*, para la posterior fundación del Cuzco. En ninguna otra crónica encontramos que los hermanos Ayar tengan origen en algún ser o sean hijos de alguien, todas las crónicas muestran a los Ayar como originarios de algún lugar físico o *paqarina*⁴⁶, sea Pacaritambo o Tambotoco. Para Pachacuti el total de los hermanos de Manco eran siete, al igual que pasa con el relato de Sarmiento de Gamboa.

⁴⁵ “En la vida de Mango Capác, que fue el primer ynca de donde enpecaron a jatarse y llamarse Hijos del Sol y a tener principio la ydolatria y adoración al sol. (MOLINA, 2010, p. 40)

⁴⁶ Una *Paccarina* puede ser entendida como el lugar de nacer o del amanecer. En este caso la *Pacarina* indica el lugar de origen de algún linaje o grupo étnico, como lo pudo haber sido Pacaritambo o el cerro Tampusotoco para los primeros Incas.

Como dijimos en algún momento la valoración sobre Manco Cápac y su llegada al Cuzco varía de cronista a cronista. El caso más representativo es el de Guaman Poma de Ayala, para este los grandes culpables del estado de los vicios y de la idolatría en que se encontraba todas las gentes de Tahuantinsuyo era culpa de Manco Cápac y en especial de Mama Huaco:

El dicho primer Inga Manco Cápac no tuvo padre conocido, por eso le dijeron hijo del sol. [...]pero de verdad fue su madre Mama Uaco, esta dicha mujer dicen que fue gran fingidora, idólatra, hechicera, la cual hablaba con demonios del infierno y hacía ceremonias y hechicerías, y así hacía hablar piedras y peñas, y palos y cerros, y lagunas, porque le respondían los demonios, y así esta dicha señora fue la inventora de las dichas guacas, ídolos y hechicerías [...]y con ellos engaño a los dichos indios; [...]el dicho inga no tuvo tierra ni pueblo que haya parecido ni haber parecido ni casta [...] lo primero porque no tuvo ni tierra ni casta antiquísima, lo segundo fue hijo del demonio hijo de dios, lo tercero decir que es hijo del sol y de la luna que es mentira [...] (GUAMAN POMA, 2008, p. 64-67).

La cita precedente es bien ilustrativa sobre lo que hemos venido diciendo a lo largo de la presente investigación, el cataclismo generado en el mundo andino a raíz de la llegada de Manco y su madre *Mama Huaco* al Cuzco, con una decadencia total de la moral y la llegada de la idolatría y de la hechicería a todas las tierras del Tahuantinsuyo. Este cambio, además, estaría representado por la sustitución de la adoración de un solo dios a diversas huacas y consultas oraculares en los tiempos del Inca.

Es posible pensar que ante tal nivel de decadencia de la vida de los indios andinos contaminada por la idolatría, se produce en el relato de Guaman Poma un *pachacuti* sin la necesidad de ocurrir ningún fenómeno natural, pero si un cambio, el cierre de un ciclo monoteísta y de aparente inocencia de los andinos a un estado de idolatría, el cataclismo en este caso se daría entonces no solo en el ámbito meramente espacial sino en el ámbito moral, religioso y social, y además político pues sería el comienzo de la expansión y dominio inca.

Tenemos que resaltar que existe una diferencia de los papeles adjudicados tanto a Manco Cápac como a Mama Huaco. En el caso de Manco Cápac este es desprestigiado por Guaman Poma al ponerlo como hijo de nadie o del demonio, sin

familia ni casta conocida, dejándolo en total orfandad, mientras que para el caso de Mama Huaco la pone como la directa culpable de empezar con las idolatrías, hechicerías y consultas oraculares. Podemos agregar que esta asociación de Mama huaco a lo demoniaco es muy parecida a la que se hace con Eva y su conversación con la serpiente en el paraíso del Génesis cristiano.

Volviendo al relato de Santa Cruz Pachacuti, este tiene una visión opuesta a la ofrecida por Guaman Poma, en primer lugar la pareja de Manco Cápac sería Mama Ocllo la cual no tendría ninguna injerencia dentro de la gesta fundacional del Cuzco. Por otro lado, el cronista colla le da ciertas cualidades a Manco como enemigo de las huacas y hombre valiente⁴⁷, además de ser el mismo Manco el que manda a crear un altar para el dios hacedor del cielo y de la tierra en forma de una plancha de oro en el templo del *coricancha*, representado en su dibujo cosmogónico. Además, Santa Cruz Pachacuti refuerza esta imagen de Manco Cápac al decir que derrotó a dos curacas idólatras que ocupaban el Cuzco antes de los incas, “Como tal venció a Pínao Cápac con todos sus ídolos. Asimismo venció a Tocay Cápac, gran idólatra”. (PACHACUTI, 1995, p. 19).

A diferencia de Guaman Poma, no creemos que el momento de la llegada de Manco signifique una mudanza del orden andino en la lógica de Santa Cruz Pachacuti, lo que se puede pensar es que el cambio o *pachacuti* generado por Tonapa con su llegada a las Andes es continuado y consolidado por Manco Cápac, pues como ya fue comentado existe una transición de mando desde Tonapa el cual le pasa el *topa yauri* al padre de Manco. Dicha vara significará posteriormente donde será fundado el Cuzco bajo el dominio y liderazgo de Manco.

Otro aspecto que también diferencia a ambos relatos es el papel dado a la acompañante de Manco. En primer lugar, para Guaman Poma la relación de Manco con Mama Huaco es incestuosa pues esta sería su madre y su esposa a la vez y no solo su hermana como si lo es Mama Ocllo en el relato de Santa Cruz Pachacuti.

⁴⁷ “Y comenzó a poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistando a los desobedientes [...] y todas sus cosas iban con más prosperidad y acrecentamiento. Este inca mandó hacer a los plateros una plancha de oro fino, llano, que significase que hay hacedor del cielo y de la tierra. [...] Este inca Manco Cápac fue enemigo de los huacas. (PACHACUTI, 1995, p. 19)

Sobre ello, María Rostworowski (1988) explica que en el mundo andino existen dos arquetipos femeninos distintos, uno de ellos representa el papel de una mujer sumisa, que sería Mama Ocllo y otro el de una mujer libre, guerrera e independiente como es mostrada Mama Huaco en algunas crónicas. A pesar de que en el caso de Guaman Poma dichas aptitudes sean demonizadas, no podemos desconocer que Mama Huaco posee un papel más activo que el propio Manco Cápac a pesar de ser el primer Inca. En este orden de ideas, las versiones que presentan a Manco Cápac junto a Mama Ocllo, son las de Betanzos⁴⁸ y el ya mencionado caso de Santa Cruz Pachacuti, en las versiones de Sarmiento de Gamboa por ejemplo, Manco Cápac y Mama Huaco aparecen solo como hermanos que van al frente de la búsqueda del valle del Cuzco, el mismo Gamboa los llama de caudillos:

Salieron pues los ingas y las demás campañas ó ayllus dichos del asiento de Tambotoco, llevando consigo sus haciendas, servicios y armas, en cantidad, que hacían un buen escuadron, llevando por caudillos a los dichos Mama Guaco y Mango Capac. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 331).

En general encontramos de forma recurrente un papel bélico dado a Mama Huaco en las versiones de las crónicas, siendo la hermana, madre o mujer de Manco Cápac. Su papel siempre es el de una guerrera presentada de forma activa en la búsqueda y fundación del valle del Cuzco como asiento final para sus hermanos incas. Además de esto, en todas las crónicas los diferentes hermanos de Manco van quedando en el camino hasta ser él mismo el que llegue fundar con su bordón de oro el Cuzco incaico. Después de Manco vendría el reinado de su primogénito Sinche Roca.

En Guamán Poma la llegada del grupo inca se da de forma más dramática y efectivamente ocurre una inversión del mundo andino con la llegada de las prácticas idolátricas, mientras que en el relato de Santa Cruz Pachacuti ocurriría todo lo contrario, pues el primer inca Manco Cápac sería enemigo de las huacas. En el resto de los documentos este cambio se da más en el plano de las divinidades,

⁴⁸ “[...] y tras estos salió otro que se llamó *Ayarmango*, a quien después llamaron Manco Cápac, y tras este salió su mujer que llamaron *MamaOcllo*”. (BETANZOS, 2015, p. 129).

pues si en inicio solo existía el culto a Viracocha, ahora los incas se harán llamar hijos del sol, y será este uno de sus principales pretextos a la hora de entrar en disputa con los grupos que ya ocupaban el Cuzco.

4.3 De Viracocha al Sol

El culto a Viracocha fue descrito de forma general en la mayor parte de nuestros documentos, y si bien la divinidad protagonista dentro de la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti es Tonapa, también se hace mención al llamado hacedor del cielo y de la tierra *Uiracocha Pachayachi*. Pero, ¿perduró el culto a Viracocha a pesar de la imposición de la divinidad solar con la llegada de los incas?

La llegada de la era o edad inca representado en el mito de Manco Cápac y los hermanos Ayar y más tarde reforzado con la figura de inca Yupanqui Pachacuti, trajo consigo un cambio en todas las relaciones sociales del mundo andino. Consideramos que uno de los principales cambios se dio en el campo religioso y de las divinidades. Veamos si esta transición y cambio de era puede verse reflejado en lo que Franklin Pease ha llamado la *solarización de Viracocha*.

Ya fue bastante comentado la antigüedad del culto y creencia en Viracocha alrededor de todo el espacio andino, por más que en algunas regiones tenga variantes y cambios en su nombre. Por tal caso, es de pensar que en el momento de la explosión inca en el Perú la tradición sobre Viracocha ya fuera bastante fuerte. Pudimos ver por ejemplo que en Santa Cruz Pachacuti el cual recoge algunas creencias del sur andino, también se hace mención a la idea de un hacedor del cielo y de la tierra.

En algunas versiones de las crónicas se puede ver como los incas a la hora de llegar al valle del Cuzco y enfrentar a las poblaciones que allá estaban, se jactaban de ser mandados directamente por su padre el dios Sol. Betanzos al respecto dice que:

Y esto hecho pasaron adelante *Mango Capac* y su gente y hablaron con *Alcavica* diziéndole que el sol los enbiava a que poblasen con

él allí en aquel pueblo del Cuzco; y el *Alcavicca* como le viese tan bien aderecado a él y a su compañía y las alabardas de oro en que las manos trayan y el demás servicio de oro, entendió que era así y que heran hijos del sol y díjoles que poblasen donde mejor les paresceise. (BETANZOS, 2015, p. 132)

De entrada existe una imposición del que sería el “dios oficial” del panteón incaico y un respeto hacia este mismo por parte de las poblaciones que allí ya estaban según lo relatado por Betanzos. En Sarmiento de Gamboa la posesión del Cuzco con la entrada del dios Sol fue de manera más violenta, pues no hubo ningún tipo de negociación en la implantación del templo del Sol:

Y Mama Guaco y Mango Capac usurparon sus casas, haciendas y gentes. Y de esta esta manera Mango Capac y Mama Guaco [...] hicieron la Casa del Sol. [...] Y así poblaron la ciudad, que por el mojo de Ayara Auca se llamó Cozco. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 339).

El Sol funcionaría como la divinidad que comandaría las expediciones de los incas a la hora de sus conquistas, sin embargo, no en todos los casos pasa lo mismo, al parecer Viracocha no es olvidado del todo, por ejemplo la versión de Cieza de León expresa lo siguiente:

Y así, en nombre de su Ticiviracocha y del sol y de los otros sus dioses, hizo la fundación de la nueva ciudad, el original y principio de la cual fue una pequeña casa de piedra cubierta de paja que Manco Capac con sus mugeres hizo, a la cual pusieron por nombre *Curicancha*. (CIEZA DE LEON, 1985, p. 50)

Por otra parte, el licenciado Polo de Ondegardo en *Los errores y supersticiones de los Indios* del año 1559 -que escribió a pedido del arzobispo de la época en Lima, Jerónimo de Loaysa- demuestra que a pesar del nuevo protagonismo del Sol como dios “oficial” inca, Viracocha mantendría su estatus dentro del panteón incaico, e incluso jerárquicamente seguiría estando por encima de la divinidad solar:

Después de Viracocha (a quién tenían por señor supremo de todo y adoraban con suma honra) adoraban también al sol, y a las estrellas, y al trueno [...] Después del Viracocha, y del Sol, la tercera guaca, y demás veneración era el trueno. (POLO DE ONDEGARDO, 2012, p. 343-344).

Posteriormente, cuando Polo de Ondegardo habla sobre la confesión y penitencia por los pecados que practicaba la sociedad inca dice que; “El inga no confesaba sus pecados a ningún hombre, sino sólo al Sol para que él los dijese a Viracocha”. (POLO DE ONDEGARDO, 2012, p. 347). Además de esto, vimos en el segundo capítulo como el Sol era producto de la segunda creación de Viracocha. Se puede decir que si bien el Sol fue representado como el padre del inca y el que le dio el poder y orden para fundar el Cuzco, Viracocha no desaparecía, incluso creemos siguió teniendo un papel por encima del Sol, como bien se vio en los trechos citados de Polo de Ondegardo. Incluso para Gerard Taylor (2008) el segundo nombre que se le da a la divinidad local de *Cuniraya* en el documento de Huarochirí como *Cuniraya Huiracocha* corresponde a una propagación del culto al mismo Viracocha por parte de los incas, pues este no contaba con un adoratorio local en la región del Manuscrito.

Este proceso de mantener con vida a determinadas huacas y divinidades por parte de los incas dentro de sus cultos debe responder a la búsqueda por mantener y lograr una cohesión a lo largo de todos los pueblos que estaban conquistando. No olvidemos la importancia que tenían la voz de las huacas como representante de cada comunidad, por lo tanto, si entendemos que Viracocha tenía un gran prestigio en muchas partes del espacio andino, es de imaginar que los incas para legitimar y mantener su poder la siguieran adoptando como de sus huacas principales al lado de su dios padre, el Sol⁴⁹.

Esto último, se confirma en algunos pasajes del manuscrito de Huarochirí. En el capítulo 19 se dice que en los tiempos del *Inga*, Pariacaca le prestó su hijo Macahuisa a los incas para que los ayudara a vencer a sus enemigos. Después de ello, los *ingas* al ver tal acto respetaron y ofrendaron todo tipo de cosas a la huaca de Pariacaca siendo esta una de las huacas a la que los incas más estimaban. Posteriormente, a la altura del capítulo 23 del manuscrito se dice que en los tiempos

⁴⁹ Sobre la importancia de la voz de las huacas locales en relación al poder de los incas, Marco Curatola (2008, p. 22) dice que el Inca en cuanto hijo del Sol y por tanto ser sagrado, diferente y superior respecto de todos los humanos, no podía de ningún modo aceptar observaciones o cuestionamientos de sus acciones de parte de los hombres, de este modo las *huacas* regionales o locales dotadas del poder de hablar podían expresar apreciaciones, aspiraciones y críticas de sus respectivos pueblos y grupos sociales al soberano Inca.

del Inca Tupác Yupanqui este volvería a llamar a todas las huacas para que le ayuden a aniquilar algunos pueblos que estaban rebelados contra el inca, nuevamente sería Macahuisa el que en forma de lluvia derrotaría a los pueblos alzados.⁵⁰

En suma, el cambio de tiempo y de ciclo con la llegada del inca, solo significaría la mudanza de un nuevo grupo de poder a nivel de toda la región andina. El caos y desorden o como le llaman Cieza y Gamboa las behetrías en que vivían los pobladores pre incas, serán reemplazados por la llegada del poder centralizado en el Cuzco y la continua sucesión de los gobernantes Incas. Sin embargo, estas mudanzas no se darán en el plano religioso -a excepción de Guaman Poma-, pues si bien predominará el culto al Sol con la construcción del indicancha o coricancha en Cuzco, los incas seguirán respetando los cultos a las huacas y divinidades locales, además de incorporar o seguir expandiendo el culto a Viracocha. Por lo tanto, este nuevo *Pachacuti* no pasará por alguna catástrofe natural o una nueva creación por parte de Viracocha, sino por la ascensión de un nuevo grupo de poder, cuya memoria será la que rescaten la mayoría de los cronistas.

A pesar de que no encontremos una lucha directa entre dos divinidades como el Sol y Viracocha en la llegada de Manco al Cuzco, no podemos olvidar que este tipo de disputas si se pudieron a ver dado en la cosmología del mundo andino, ejemplo de ello es la larga pelea entre Huallalo Carhuincho y Pariacaca en el Manuscrito de Huarochirí.

Ya desde los primeros capítulos se presentan varias confrontaciones entre huacas que representaban determinados ayllus, es el caso de la guerra entre Yanañamca y Tutañamca y el mismo Huallallo Carhuincho. Este último derrotaría a

⁵⁰ No sabemos con exactitud si los dos capítulos hablen del mismo suceso. Esto dice el capítulo 19, “Se dice que, antiguamente, en tiempos del *inga*, este Macahuisa, hijo de Pariacaca, fue llevado a la guerra para adyudarle a vencer sus enemigos. Por eso, el *inga* le pidió a Pariacaca que el diera uno de sus hijos para vencer a los amaya y los shihuaya”. En el capítulo 23 el relato se muestra de la siguiente forma, “Se dice que, cuando el *inga* Túpac Yupanqui señoreaba y ya había conquistado todas las comunidades, descansó varios años contento. Entonces, en algunas comunidades. Grupo rebeldes se alzarón. Entonces un día (el *inga*) pensó ¿para qué sirvo a estos huacas con mi oro, mi plata, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo? A ver voy a mandar a llamarlos a todos ellos para que me ayuden contra los enemigos”. **Tomado de los capítulo 19 y 23 de Manuscrito de Huarochirí.** p. 87 y 103- 105 respectivamente.

aquellas dos huacas las cuales vivían desde tiempos muy antiguos, sin embargo Huallallo las desplazaría y derrotaría para ser él quien comience a transmitir la fuerza vital a los hombres:

Dicen que en tiempos muy antiguos había unos huacas llamados Yanañamca y Tutañamca. En una época posterior, éstos fueron vencidos por otro huaca llamado Huallallo Carhuincho. Después de haberlos vencido, era Huallallo quien transmitía la fuerza vital a los hombres. (TAYLOR, 2008, p. 23)

Para Eduardo Vasquez Monge (2011) tanto Yanañamca como Tutañamca representarían un tiempo de oscuridad y desorden en algunas regiones de los Andes Centrales, la llegada y victoria Huallallo significaría un nuevo orden y organización política y agrícola en la sociedad, sin embargo, el trasfondo de esto, sostiene el autor, es la invasión de la región de Huarochirí por otros grupos yungas o huallas que tenían como huaca principal a Huallallo. Es en esta misma lógica que caminan gran parte de las luchas entre diversas huacas a lo largo del Manuscrito de Huarochirí.

Las huacas al interior del manuscrito representaban a diversos grupos étnicos lo que significaba que la dominación de uno sobre otro también representaba la victoria de una huaca sobre la otra. Es así como se da también la larga pelea entre Huallallo y Pariacaca. Este último, a la vez que derrota a Huallallo y a otras huacas de la región, va dando la orden de cómo debe empezar a ser adorado por cada comunidad en la que triunfa y en la que logra imponer su culto. Es en el capítulo ocho del Manuscrito donde se narra cómo Pariacaca daba la orden a cada comunidad de cómo debía de ser adorado y ofrendado:

Entonces, Pariacaca decidió que sus hijos iban a poblar aquel territorio y alejó a todos los yuncas hacia la tierra baja. A todos los que vencieron a los yuncas se los proclama hijos de Pariacaca. [...] cada vez que Pariacaca conquistaba una comunidad de las alturas y se establecía allí como huaca local, señalaba cómo debían adorarlo. [...] se dice que Pariacaca escogió a un miembro de cada linaje a quien dio instrucción siguiente: "Tú eres quien cada año organizará las pascuas según las tradiciones que yo he establecido". (TAYLOR, 2008, p. 55)

Las victorias de Pariacaca sobre otras huacas, como en el caso de Huallallo se da por medio de fenómenos naturales o cataclismos, como lluvias torrenciales

o inundaciones que dan razón de la fuerza y poderío de una u otra huaca. Para Eduardo Torres Arancivia (2016, p. 311-312) los dioses envían este tipo de fenómenos o cataclismos para conmover a las personas y mostrar su notable fuerza ante las comunidades y sus huacas, llegando incluso dichas comunidades a sufrir la furia y fuerza emanada de esas huacas. Estos eventos o cataclismos no son más que la materialización de la fuerza vital de las huacas:

La fuerza de las huacas y de las mismas divinidades, lo que Torres Arancivia coloca como una forma de violencia de estas contra la humanidad, será el ejemplo de los castigos de Pariacaca sobre las comunidades que conquistaba o que se resistían a ello. Se puede decir que esto mismo pasaba con Viracocha y sus acciones contras los primeros hombres, que al no obedecerle los destruía por medio de inundaciones y diluvios, así como lo haría Tonapa contra la gente de *Yamquesupa* pueblo al que maldijo e destruyó por el hecho de no haber sido bien escuchado y recibido en aquel lugar. (PACHACUTI, 1995, p. 11)

En definitiva, no solo la disputa directa entre huacas y divinidades generaría un cataclismo o algún *pachacuti*, sino que la furia que podían emanar las huacas contra alguna población, o contra su misma comunidad como el caso de Viracocha, causaría un cambio de ciclo o un cambio de era ya sea por la victoria de una huaca sobre otra, o por la destrucción de alguna comunidad en específico como lo hizo Pariacaca y Tonapa en su debido momento.

4.4 Un Pachacuti como soberano

Si el relato de Manco significó el quiebre en la historia narrada por los cronistas para el comienzo del periodo inca, fue el gobierno de Inca Yupanqui o Inca Pachacuti Yupanqui el que catapultaría el llamado imperio inca. Para María Rostworowski (2001, p. 123) el Inca Pachacuti Yupanqui reinaría en los primeros años del siglo XVI, sin embargo, aún continúa siendo difícil ofrecer datos exactos no solo sobre la duración del reinado del Inca Pachacuti Yupanqui, sino de los otros

señores Incas. En lo que sí coinciden la mayoría de las crónicas es que este inca Yupanqui, fue hijo de Viracocha inga.

Consideramos a Inca Yupanqui como el origen de una nueva era en el mundo andino, por los varios y significativos momentos que rodearon su vida sobre los cuales encontramos algunas informaciones en las crónicas. El mismo nombre Pachacuti Yupanqui ya dice mucho sobre su peso y significado dentro de la genealogía de los soberanos Incas. En la versión de Betanzos, la figura del Inca Yupanqui, nace de un conflicto entre este y su padre y antecesor en el poder Viracocha inga. En la *Suma* de Betanzos es bien central el *Inga Yupanque* pues al periodo que va desde Manco Cápac y su hijo el “segundo inca” Sinche Roca, hasta la llegada del *Ynga Yupanque* solo le dedica dos capítulos resumiendo de forma muy general los nombres de los Incas que gobernaron en ese lapso de tiempo, mientras que sobre la vida y gobierno del *Yupanque* dedica aproximadamente 25 capítulos. Betanzos presenta la figura del inca Yupanqui como alguien lleno de cualidades, como un “mancebo muy brituosso y afable”⁵¹.

En otros documentos también se le describe con el mismo tipo de virtudes, por ejemplo, Pedro Cieza de León explica que la memoria más viva que mantienen los llamada *orejones* – así eran llamados los incas - es de las cosas realizadas por Inca Yupanqui y su hijo Tupac Inca por haber sido los más valerosos⁵². Tanto Betanzos como Cieza coinciden en que Inca Yupanqui sería el noveno inca después de Viracocha Inca y ambos reconocen explícitamente o implícitamente la importancia que tiene dentro de la memoria de los incas este personaje. Esto seguramente es fruto de la importancia y veracidad que le dan ambos cronistas a las informaciones recibidas por ellos en el Cuzco. Por otro lado, Guaman Poma de

⁵¹ “*Ynga Yunapque* hera mancebo muy birtuosso y afable; en su conversación hera hombre que hablaba poco para ser tan mancebo e no se reya en la demasiada manera sino con mucho tiento y mui maiog de hazer bien a los que poco podían y que era mancebo casto, quenunca lo oyeron que uviere conocido mujer” (BETANZOS, 2015, p. 143)

⁵² “Pues con la más brevedad que pude escribí lo que entendí de la gobernación y costumbre de los Incas, quiero volver con mi escriptura a contar lo que hobo desde Manco Capac hasta Guascar, como atrás prometí. Y así, déste como de otro no dan mucha noticia los orejones, porque, a la verdad, hicieron pocas cosas; porque los inventores de los escripto y los mas valerosos de todos ellos fueron Inca lupanqui y Tupac Inca. (CIEZA, 1985, p. 110)

Ayala en su narración de los diferentes gobernantes incas describe al Inca Yupanqui de la siguiente manera:

Fue gentil hombre alto, de cuerpo redondo de rostro, alocado tronado, unos ojos de león; toda su hacienda no era suya, gran comedor y bebía mucho, amigo de la guerra y siempre salía con victoria. El que hizo comenzar templos de dioses, ídolos, huacas [...] (GUAMAN POMA, 2005, p. 86).

El Inca Yupanqui goza dentro de los manuscritos coloniales de dos características fundamentales que lo hacen ser una de las figuras de mayor importancia en la sucesión de Incas hecha por los cronistas. Dichas características son bien mencionadas por Guaman Poma, la primera de ellas, ser amigo de la guerra saliendo siempre victorioso. Esto puede ser entendido a partir de un hecho puntual, su guerra contra los chancas y posterior expansión y sometimiento de otros grupos que rodeaban el Cuzco, la segunda, como constructor de templos, ídolos, huacas, lo que podría estar relacionado a la organización religiosa del Tahuantinsuyo con la fundación del templo al Sol (SAGREDO, 2011).

Sobre su función como organizador del sistema de cultos y creencias incas, sobresale en algunos documentos el culto y construcción del templo al Sol, Cieza de León al respecto dice que:

Inca Yupanqui tan estimado y nombrado, de todas partes acudían señores a le servir haciéndole las provincias grandes servicios de metales de oro y plata [...] y viéndose tan rico y poderoso acordó de ennoblecer la Casa del Sol. Y, porque todos esto vieren en el Cuzco y el valor que edificaron y en él hicieron tan grandes cosas, porné aquí la memoria dél. (CIEZA DE LEÓN, 1985, p.97).

Versiones parecidas al relato de Cieza DE León, las ofrecen Juan de Betanzos, a pesar de que este último dice que a veces los indios tenían por “hazedor” al Sol o a Viracocha⁵³. La versión de Betanzos vuelve a traer el conflicto

⁵³ “E como *Ynga Yupanque* viese tan mal parado este pueblo del Cuzco e ansimesmo las tierras de labranças que en torno dél heran, parescioles viendo que tenía tiempo y gran aparejo para de nuevo reedificarle y que primero que en el pueblo hiziese casa ni el reparo de las tierras, que sería bien hazer y edificar una casa al sol, en la qual casa pusiesen y fuese puesto un bulto a quien en el lugar del sol reverenciasen y hiziesen sacrificio. Porque aunque ellos tienen que ay uno que es el hazedor, y ellos tienen que éste hizo el sol y todo lo que es criado en el cielo e tierra, como ya aveis oydo, careciendo de letras e siendo ciegos del entendimiento e en el saber casi mudos, varían en esto en todo y por todo porque unas vezes tienen al sol por hazedor y otras vezes dicen que el *Viracocha*.” (BETANZOS, 2015, p. 161).

que ya expusimos con la llegada de Manco al Cuzco entre la imagen de Viracocha como dios antiguo y hacedor de todo y la aparición del Sol como principal divinidad del Inca. Por ejemplo, para Sarmiento de Gamboa la organización de la *casa del Sol* por parte del Inca Yupanqui, tendría como ídolo principal al Sol, pero a su diestra sería ubicado Viracocha *Pachayacchachi* que “como creador y a la siniestra del altar del Sol colocaría al llamado *Chuquiylla* ⁵⁴. Según esto, ni aún en la época del Yupanqui existe una superación de la divinidad solar patrona de los incas sobre la divinidad creadora Viracocha, pues esta última también tendrá su lugar en la Casa del sol o *Coricancha* como bien lo expresan varios pasajes del manuscrito de Cristóbal de Molina:

Y así como en su vida (la del inca Yupanqui), en la *Relación* que vuestra señoría tiene se trata todo lo que sujetó y conquistó, todo fue en nombre del Sol su padre y del hacedor, diciendo que para ellos hera todo. [...] También hizo éste hizo hacer casas al trueno [...] en todas las provincias, juntamente con las del sol y Hacedor. (MOLINA, 2010, p. 43).

Más adelante, en el calendario ritual inca que hace Molina, este dice que en el mes de mayo:

Yban a Curicancha por la mañana, y a mediodía y a la noche llevando los carneros que se avían de sacrificar aquel día los quales traían alrededor de los ydolos y huacas llamados Punchao Ynca, que era el Sol, y el Pachayachachi, que era otro ydolo figura de hombre, que quiere decir vocablo Hacedor, y otro ydolo llamado Chuqui Ylla Yllapa, que era la huaca del relámpago. (MOLINA, 2010, p. 48)

A pesar que en la organización del Cuzco y la casa del Sol por Inca Yupanqui siga presente Viracocha, parece que de una u otra forma existe un cambio y disputa entre el inca Yupanqui como el que consolidó el culto solar y su antecesor y padre Viracocha Inga, además esta disputa daría origen a uno de los sucesos míticos más representativos en la figura del Inca Yupanqui, la guerra contra los chancas.

La guerra entre incas y chancas representa uno de los sucesos más importantes dentro de las narrativas ofrecidas por los cronistas que escribieron

⁵⁴ Chuquiylla o Illapa, referenciado como el dios del trueno, aparece en algunos documentos como en los de Sarmiento de Gamboa y Cristóbal de Molina entre las divinidades más importantes dentro del panteón incaico al lado del Sol y Viracocha.

sobre los orígenes de los incas. Este suceso después de los relatos sobre la fundación del Cuzco, creemos que es uno de los momentos que simboliza el dominio inca sobre el territorio andino. Probablemente la historia hubiera sido otra si en aquel momento fuesen los chancas los que hubieran logrado dominar el área cusqueña y sus alrededores.

Gonzales Carré (2004, p. 73) dice que chanca vendría siendo una denominación genérica de un conjunto de señoríos y naciones asentados en la cuenca del río Pampas. El autor ubica la existencia del fenómeno chanca entre la declinación del llamado imperio Wari y el surgimiento de los incas. Los chancas además funcionarían como pequeños señoríos, sin algún tipo de estratificación social, pero sí con un jefe que se hacía más fuerte en los tiempos de guerra. Dichos pequeños señoríos y naciones chancas, serán las que rivalizarían con los incas por la dominación del Cuzco y sus inmediaciones. En uno de los cronistas que más relevancia tendrá el encuentro bélico entre incas y chancas será en Juan de Santa Cruz Pachacuti

Para Clementina Battcock (2013, p. 281) uno de los aspectos que hace que para Santa Cruz sea tan importante el acontecimiento entre incas y chancas es el vínculo que este establece con el Inca Yupanqui en algunos pasajes del manuscrito, dando a entender que dicho Inca era uno de sus antepasados. Por otra parte, la misma autora sostiene que en el relato de Pachacuti se establece una relación de opuestos entre huacas, los curacas de los chancas y los incas y el “supremo hacedor”.

Sabemos según lo dicho por Gonzáles Carré que los líderes de los pequeños señoríos chancas eran jefes o curacas, de ahí que sea posible establecer dicha dicotomía entre la “organización política” inca contras los señoríos chancas dirigidos por sus curacas. Dicho enfrentamiento también es muy parecido al momento que Santa Cruz Pachacuti relata sobre la guerra entre Manco Capác y algunos curacas que ocupaban el Cuzco. Por lo tanto, se repite la misma escena en los dos eventos que tiene por protagonistas a los incas, donde estos para poder dominar y

establecer su poder tienen que enfrentar a pequeños señoríos y curacas de menor organización social y política.

Por otra parte, En el relato de Santa Cruz Pachacuti, el padre del inca Yupanqui llamado por el cronista indio de *Huiracochampa incan Yupanqui* y que en otros relatos aparece como Viracocha inga, el octavo Inca, es mostrado como alguien poco amigo de las armas y de la guerra, “y era muy descuidado de las cosas de armas” (PACHACUTI, 1995, p. 57). En oposición a la pasividad de *Huiracochampa incan* están sus hijos Orcon inca e inca Yupanqui, siendo este último aborrecido por su padre, pero el que terminaría finalmente por tomar el poder de todo el Tahuantinsuyo.

Siguiendo con el relato Santa Cruz Pachacuti, este dice que posterior a la muerte de Orcon inca -que en principio sería el heredero de *Huiracochampa incan* - los chancas cercarían el Cuzco, en dicho momento se daría el primer acercamiento y aparición del hacedor ante el joven Inca Yupanqui, el cual en forma de “un mancebo hermoso” le dice que pelee sin miedo que saldrá victorioso.⁵⁵ Inca Yupanqui seguiría adelante para proteger al Cuzco ante la amenaza chanca, y en su primer enfrentamiento directo con los enemigos es derrumbado con una onda, momento en el cual se produce la segunda aparición del “hacedor” para el inca Yupaqui el cual le dice que tiene que seguir adelante con ayuda del *topa yauri*. Finalmente, el Inca Yupanqui es ayudado por un ministro del coricancha el cual hace unas hileras de piedras, las cuales se convertirían en soldados para pelear a favor del Inca Yupanqui contra los chancas, derrotando a todos sus curacas. Posterior a eso, Inca Yupanqui le envía la cabeza de dichos curacas a su padre *Huiracochampa* el cual decide no volver al Cuzco por la vergüenza que le causo haber abandonado la ciudad ante la arremetida de los chancas.

Para Santa Cruz Pachacuti la lucha del Inca Yupanqui contra los chancas y sus curacas se da en dos planos, el primero podemos llamarlo mágico-religioso,

⁵⁵ “Y cuando iba solo hacia su casa vio un mancebo muy hermoso y blanco encima de un alto que está junto a lucre, que le dice: -Hijo yo os prometo en nombre del hacedor a quien habéis llamado en vuestras tribulaciones, yo os digo que os oyó. Y, así será en vuestra defensa y seréis victorioso. ¡pelead sin miedo! (PACHACUTI, 1995, p. 57-59).

pues el Inca Yupanqui contará con el apoyo y respaldo del “hacedor” para derrotar a sus adversarios, el segundo se da en el plano político pues el poder centralizado de los incas derrotará los diversos señoríos chancas que solo cuentan con sus curacas para los tiempos de guerra. Este proceso así como lo presenta Santa Cruz Pachacuti es muy parecido a la narración que este mismo hace sobre Manco Cápac y su llegada a Cuzco, pues recordemos que este también contará con el poder del *Topa Yauri* dejado por Tonapa y de la misma forma también peleará contra los curacas idolatras que habitaban el Cuzco.

Existe una correlación a lo largo de la *Relación* entre el evento fundacional del Cuzco y la nueva era que instaurará el Inca Yupanqui, en ambos procesos existe la intervención de una divinidad representada en el *Topa Yauri*, Tonapa y el hacedor respectivamente, por lo tanto, podemos considerar estos dos cambios de eras como procesos tanto políticos como religiosos, pues en aquellos cambios de ciclos se combina la imposición de una divinidad y un sistema político, Tonapa con Manco Cápac para la primera ocupación del Cuzco, y el hacedor con Inca Yupanqui para la consolidación del poder y expansión del grupo inca derrotando a los chancas que amenazaban la dominación incaica. Curiosamente, en ninguno de estos dos momentos aparece la que sería la divinidad incaica, el Sol. Esto sería un argumento más para debatir la vieja tesis sobre la solarización de Viracocha y el hacedor en los tiempos de la dominación inca.

Cronistas como Juan de Betanzos ofrecen un poco más de detalles sobre las gestas de Inca Yupanqui contra los chancas. Dicho cronista ante el cuidado que quiere tener sobre la historia incaica que está relatando, es bastante descriptivo en el momento de negociación y sujeción de Viracocha inga a *Uscovilca* que sería el jefe de uno de los grupos chancas que quieren invadir el Cuzco. Betanzos dice que dicho conflicto nace de una disputa de poder entre *Uscovilca* y Viracocha inga:

Y como un señor destos de nación changa que se dezia *Uscovilca*, el qual hera señor de mucha suma de gente e tenían seis capitanes muy balerosos [...] Y este *Uscovilca*, como tuviese noticia que en el Cuzco residía *Viracocha Ynga* y que se yntitulase de mayor quel, siendo él más poderosso de jente y yntitulasse él señor de toda la

tierra, parecinéndole que hera bien ver qué poder hera el de *Viracocha Ynga*. (BETANZOS, 2015, p. 135).

El relato de Betanzos continúa diciendo que *Uscovilca* decide invadir el Cuzco y sus alrededores, para ello, manda una comitiva a advertirle a Viracocha inga que se rindiera, que le daría batalla porque iba a invadir el Cuzco y las tierras circunvecinas. Viracocha inga decide abandonar el Cuzco ante la arremetida del grupo chanca. Es aquí donde aparece en escena la figura del Inca Yupanqui, siendo el menor de los hijos de Viracocha inga, decide quedarse en el Cuzco a combatir a los chancas y libertar al Cuzco. Es en estas situaciones donde la figura del Inca Yupanqui es resaltada por los cronistas, para Betanzos:

Viracocha Ynga, en esta sazón tenía siete hijos y, en especial, tenía uno dellos menor de todo el qual se llamava *Ynga Yupangue*. [...] este su hijo *Ynga Yupangue*, aunque hera menor, hera mancebo de gran presunción [...] Y viendo que estaba acordado por su padre y los demás señores del Cuzco de se salir, propusro en sí de no salir él y juntar la gente que pudiesse [...] (BETANZOS, 2015, p. 137)

Inca Yupanqui a pesar de ser el menor de sus hermanos decide defender al Cuzco. De nuevo Betanzos al igual que con Santa Cruz Pachacuti opone la figura cobarde de Viracocha inga contra las cualidades de guerrero y líder del Inca Yupaqui. Otra semejanza de Betanzos con Santa Cruz Pachacuti es hacer de Viracocha la divinidad que guía a Yupanqui hacia su batalla contras los chancas, la cual le hablará a través de los sueños. Inca Yupanqui gracias al poder recibido por parte del hacedor Viracocha saldrá victorioso de la guerra contra los chancas, lo que lo convertiría en nuevo gobernante Inca ante del exilio de su padre para posteriormente edificar la casa del Sol.

Por otro lado, Pedro Cieza de León habla de los problemas entre los Incas y los chancas mucho antes de la llegada del inca Yupanqui, más puntualmente en la era del padre de Viracocha inga, también llamado por Cieza como *inca Yupanqui*. Recordemos que la famosa lista de Incas varia de cronista a cronista. Para Cieza los antecedentes entre incas y chancas desde los tiempos del padre de Viracocha Inca desencadenarían en el encuentro bélico posterior. En Cieza de León encontramos otra particularidad que lo diferencia de la versión de Betanzos y de la Sarmiento de Gamboa que veremos más adelante, y es que Viracocha Inca

alcanzaría a entregarle el poder a Inca Urcon aunque solo por unos días, pues sería en ese momento donde volverían las arremetidas de los chancas contra los dominios incas. Algo importante en Cieza es el contraste que establece entre las debilidades y vicios tanto de Viracocha Inga como de Inca Urcon y la valentía del Inca Yupanqui:

Y destruyendo todo lo que hallaban, y así se acercaron al Cuzco (los chancas), donde ya había ido la nueva de los enemigos que venían contra la ciudad; mas, aunque fue sabido por el viejo Viracocha no se le dio nada, mas antes, saliendo del valle de Xaquixaguana se fue al valle de Yucay con sus mujeres y servicio. Inca Urco también dicen que se reía, teniendo en poco lo que era obligado a tener ser acrecentado por Inca Yupanqui y sus hijos, hobó él de ser el que libró de estos miedos, con su virtud, a todos; y no solamente venció a los Chancas, mas sojuzgó la mayor parte de las naciones que hay en estos reinos. (CIEZA DE LEÓN, 1985, p. 138-139)

Cieza continuará relatando la toma del poder en Cuzco por Inca Yupanqui y describiendo las gestas y demás conquistas territoriales de este mismo, el cual nuevamente es mostrado como un joven líder y guerrero dotado de todas las cualidades y virtudes para la expansión del dominio inca. Aunque en esto Cieza de León conserva la misma línea narrativa mostrada por Betanzos y en alguna medida por Santa Cruz Pachacuti, el soldado nacido en Llerena no muestra la participación ni comunicación de Yupanqui con alguna divinidad, algo que sí fue fundamental tanto en los relatos de Santa Cruz y Betanzos.

Otro relato que también cuidó de explicar bien dicho evento y coyuntura fue Pedro Sarmiento de Gamboa. De este cronista tenemos que resaltar que en varios pasajes de su crónica explica como el Inca Yupanqui llega a adquirir el nombre de Pachacuti Inca Yupanqui, de ahí que entendemos la importancia de este Inca como el fundador de un nuevo tiempo, de una nueva organización del Cuzco ante las constantes amenazas y hostigamientos de los chancas, pues sería este Inca quien recuperaría el orden y las tierras que habían sido perdidas hasta el momento debido a la avanzada de estos últimos:

Alegres los cuzcos con estas victoria, que tan sin pensar ni esperanza había habido, horaron con muchos epítetos á Inga

Yunpagui, especialmente llamado Pachacuti, que quiere decir “volvedor de la tierra”, queriendo decir que la tierra y haciendas, que tenían por perdidas por la venida de los Chancas, él se la había libertado y asegurado. Y de allí adelante se llamó Pachacuti Inga Yunpaqui. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 85)

Más adelante también dirá:

Y luego todos le nombraron : *indip churin Inga Pachacuti* que “suena hijo del sol, señor, vuelta de la tierra” Y luego Pachacuti Inga Yunpagui dio muchos dones y hizo muchas fiestas y libraba como solo inga sin elección de su padre ni pueblos, más de por aquellos que se le habían allegado por el interese de las dádivas que hacía. (PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 389)

Sarmiento de Gamboa es el único que explica la relación entre el nombre dado al noveno Inca “Inca Yupanqui” como Pachacuti. Esta relación como hemos venido explicando estará cobijada y sustentada sobre los eventos que lo llevaron a dicho Inca a volverse un verdadero *Pachacuti*, la guerra contra los chancas para consolidar la presencia inca en la región y la instalación del templo y culto a la divinidad solar incaica. Por lo tanto, tenemos un cambio de era y comienzo de un nuevo ciclo en el mundo andino personificado en el figura de un inca, el noveno según Cieza y Gamboa.

La organización religiosa y política del Tahuantinsuyo serán las pautas de ese nuevo cambio, así como el orden impuesto por el Inca ante las revueltas y amenazas de los chancas. Desde Manco Cápac y Mama Huaco los relatos no mencionan a ningún otro Inca que haya tenido tanta importancia dentro la historia que los cronistas estaban construyendo. También tenemos que apuntar que al igual que ocurre con Cieza, Sarmiento de Gamboa no expresa que Inca Yupanqui allá tenido algún tipo de contacto ya sea en sueños o apariciones con algún tipo de deidad, sin embargo, en el relato del cosmógrafo, el Inca Yupanqui se posiciona como hijo del Sol y como guarda del Cuzco, ciudad del *Ticci Viracocha*:

Inga Yupangui es hijo del Sol y guarda del Cuzco, ciudad del Ticci Viracocha Pachayachachi, por cuyo mandado yo estoy aquí guardándola. Porque esta ciudad no es mía, sino suya, y que si él quisiere darle obediencia al Ticci Viracocha y á mi en su nombre, que le recibire honrosamente. (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 386)

El Inca se respalda en nombre del Sol y de Viracocha, en esta situación las dos divinidades conviven al mismo tiempo y ninguna se superpone a la otra. Gamboa es el primero en relatar la apropiación de ser hijo del Sol por parte del Inca Yupanqui al momento de enfrentar a sus enemigos chancas, lo cual debió ser una estrategia por parte del Inca Yupanqui al mostrar a su ciudad cuzqueña como propiedad de una divinidad del peso y autoridad de Viracocha en el mundo andino, sin olvidar el que sería su padre y deidad oficial, el Sol.

Como ya ha sido reiterado, la intención de la religión inca al incluir dentro de sus principales deidades a Viracocha, debió ser con la intención de legitimar su poder y dominación, además de imponer un cierto respeto ante sus posibles enemigos como lo hizo Inca Yupanqui con los chancas al mostrarse como defensor de la ciudad de Viracocha y capital del llamado imperio inca.

Tenemos que decir que por el lado de Guaman Poma de Ayala no encontramos alusión alguna a la guerra de Inca Yupanqui contra los chancas, tal parece, por parte de Guaman Poma no existe algún interés en enaltecer la figura de algún Inca en particular, pues toda su descripción de los diferentes Incas, sus coyas, y capitanes de guerra oscilan entre los mismos criterios de siempre, los vicios y las virtudes, incluso a pesar de darle ciertas cualidades a Inca Yupanqui, para Guaman Poma es más importante el antecesor de Yupanqui, el octavo Inca Viracocha, al describirlo como un hombre que adoró a *Ticze Uiracocha*, al que Guaman Poma asociaba algunas veces con el verdadero dios, además de ser bueno corazón y quemar todos los ídolos y huacas “deste reino”⁵⁶.

Dentro de la narrativa de Guaman Poma no vemos que el Inca Yupanqui signifique un *Pachacuti*, pues su reinado según lo relatado por el cronista fue como el de cualquier otro. Creemos que en la *Nueva Cronica* desde la época de Manco Cápac y Mama Huaco el próximo cambio de era y de orden del mundo se dará con la llegada de los españoles al llamado “reino de las indias”.

⁵⁶ “Y tenía buen corazón. Este dicho Inca adoraba mucho al Ticze Uiracocha y dicen que quiso quemar todos los ídolos y uacas del reino [...] (GUAMAN POMA, 2005, p. 84)

4.5 La llegada de los españoles o “Huiracochas”

Sin lugar a dudas la llegada de los españoles a América significaría una de las principales mudanzas de era, de tiempo y del orden de las cosas en el mundo andino. Dicho contacto es uno de los momentos más importantes dentro de la historia mundial, un nuevo orden, así como un nuevo espacio de conflictos y negociaciones.

Por otro lado, resulta difícil pensar cómo fue percibido desde el lado andino dicho momento, pues como ya fue comentado, la mayoría de testimonios que tendríamos para conocer este momento desde una mirada propiamente *andina* serían las crónicas de Guaman Poma de Ayala o Juan de Santa Cruz Pachacuti, sin embargo, esto sería bastante cuestionable pues dichos sujetos junto con sus escritos no dejan de estar influenciados por el contexto colonial en el que escribieran sus documentos.

Antes de aquel famoso encuentro entre Pizarro y Atahualpa, las crónicas registraron un evento que creemos fue la antesala para el *Pachacuti* generado por la llegada de los españoles, la también guerra entre Huáscar y Atahualpa, hijos de Huayna Capac. Para Juan de Betanzos dicha guerra tendría origen en una disputa por el poder entre los dos hermanos debido a la muerte de Huayna Capac en Quito. Sin embargo, en lo que difieren la mayoría de los documentos es en la valoración positiva o negativa de Huascar y Atahualpa, por ejemplo, Cieza de León presentaba a los hermanos de la siguiente manera:

Y esto es lo cierto y lo que yo creo. Guascar era querido en el Cuzco y en todo el reino por los naturales, por ser el heredero de derecho, [...] Guascar era clemente y piadoso; Atahuallpa cruel y vengativo. (CIEZA DE LEON, 1985, p. 197)

Todo lo contrario pasa con Betanzos pues este afirma que Huascar no había respetado el culto a la muerte de su padre ni las tierras de maíz y de coca al Sol,

además de ser un hombre que andaba en todos los vicios⁵⁷, mientras que a Atahualpa lo mostraba como una figura que si había respetado los cultos a la muerte de Guaina Cápac, además de haber aceptado en inicio que fuese Huascar el sucesor natural de su padre como nuevo *Capac* Inca. Probablemente esta posición de Betanzos puede tener relación a su cercanía con la *panaca*⁵⁸ de Atahualpa.

Por el lado de Pedro Sarmiento de Gamboa a pesar de intentar mostrar cierta imparcialidad en esta batalla debido a su posición frente a los incas como tiranos, muestra a Huascar como el soberbio y el primero en querer eliminar a Atahualpa, esta versión de Gamboa sería muy parecida a la versión ofrecida por Juan de Santa Cruz Pachacuti.

Más allá de las valoraciones sobre quién sería el legítimo sucesor de Huayna Capac y del desenlace que tuvo dicho enfrentamiento donde Atahualpa finalmente conseguiría atrapar a su hermano Huascar, lo importante es que es en ese contexto donde las crónicas registran el contacto del Inca Atahualpa y el conquistador español Francisco Pizarro, a pesar de que algunos cronistas como Juan Betanzos manifiestan que ya se tenían noticias de los primeros avistamientos de “unas gentes blancas y barbudas” antes del famoso encuentro de Cajamarca:

Y dende poco que llegaron estos y mensajeros, llegaron otros mensajes que enviaban los caciques de Tunbes a *Guaina Capac*, por los quales mensajeros le hazían saber cómo avían llegado al puerto de Tunbes unas gentes blancas y barbudas y que venían en un uanbo que dize navío tan grande, que no hazía mal a nadie y que les daban de aquellas cosas que ellos trayan que heran de aquellas que allí le enviaban, que heran *chaquira* diamantes y peines y cuchillos y cosas de rescates, todo lo qual los caciques enviaban a Guaina Capac. (BETANZOS, 2015, p. 319)

⁵⁷ “El qual, como se viese señor, luego salió a la placa y mandó que luego fuesen quitadas las tierras de coca y maíz al sol y a los demás bultos de los señores que heran muertos y a las de Guaina Capac su padre, que ya hera muerto [...] El qual (Guascar) hera muy biciosso en todos los vicios y más en la de la beudez que muy pocos días avía que no estoviese tomado; y estando tomado de la embriaguez hazía mil desatinos como mancebo muy liviano. (BETANZOS, 2015, p. 321)

⁵⁸ María Rostworowski (1999, p. 42) dice que de acuerdo a la información de algunos cronistas, una *panaca* se formaba con los descendientes de ambos sexos de un Inca reinante, y excluía al que asumía el poder. La *panaca* tendría por obligación conservar la momia del soberano fallecido y guardar el recuerdo de su vida y hazañas a través de cantares, y pinturas que se transmitían de generación en generación.

A pesar de estas primeras noticias sobre los previos contactos de los europeos con los habitantes andinos, será el evento de Cajamarca el más representativo de dicho encuentro. Antes de seguir con el desarrollo de la entrada de los españoles en el vasto territorio incaico, sería oportuno mostrar como Guaman Poma concluye lo que fue el periodo incaico:

Lector de los Ingas, habéis de ver desde el comienzo de Mango Capac Inga hasta que se acabó el legítimo Uáscar Inga ¡oh perdido Inga!, así te quiero decir que entraste fuiste idólatara, enemigo de Dios, porque no has seguido la ley antigua de conocer al seño y criador Dios hacedor de los hombres y del mundo [...] ¿Qué es lo que entró en los corazones de vosotros y de vuestra abuela Mama Uaco Coya Mango Cápac Inga? Entró los demonios, mala serpiente, y te ha hecho maestro y herrionaco, idólatra. Así dejáres de la idolatría y tomáredes lo de Dios, qué fuera de vosotros, fueran grandes santos del mundo y desde ahora servid a Dios y a la Virgen María y a sus santos. (GUAMAN POMA, 2005, p. 96)

El mundo andino estaba viviendo una crisis moral según lo planteado por Guaman Poma, la generación de todos los Incas no dejaría sino viciosos e idolatras a los indios andinos. Existe una crisis a nivel moral y religioso al momento de la llegada de los conquistadores, de ello podemos concluir que a cada momento que pueda ser considerado como un *Pachacuti* lo antecede un momento de caos y crisis, como lo fue para Guamán Poma el estado de idolatría en el que se encontraban los Andes a causa de los incas, además del momento de guerra y zozobra que vivía el Tahuantinsuyo debido a la disputa por el poder entre Huascar y Atahualpa.

Posterior al sometimiento de Huascar ante las huestes de Atahualpa, se produce el famoso encuentro de Cajamarca entre Pizarro y el nuevo Inca Atahualpa. Para Pedro Sarmiento de Gamboa este será el momento final de la segunda parte de su crónica. Sarmiento de Gamboa comenta que los incas imaginaron que la llegada de los españoles significaba el regreso de Viracocha o varios Viracochas, ya que este les había prometido volver después de desaparecer en su último acto de creación⁵⁹. Sobre aquello de que los incas vieron en los españoles el regreso de

⁵⁹ “Estaba Atahualpa en Guamachucho haciendo grandes fiestas por sus victorias y queríase ir al Cuzco y tomar la borla en la casa del Sol [...] y estando para se partir vinieron á él dos indios tallnes, enviados por los curacas de Payta y Tumbes, á avisar a Atahualpa como allí habían allegado por la mar, áquellos llaman cocha, una gente de diferente traje aquel suyo, con barbas; y que traían unos animales como carneros grandes; y que el mayor dellos creían que era el Viracocha, que quiere decir

Viracocha también se puede ver algo parecido en las crónicas de Juan de Betanzos y Juan de Santa Cruz Pachacuti.

Pero en la *Suma* de Betanzos tal parece que los incas en cabeza de Atahualpa nunca estuvieron seguros de que los españoles fueran la segunda vuelta de Viracocha, así lo demuestra una conversación entre un mensajero que el mismo Pizarro manda al Inca Atahualpa a informarle sobre su llegada:

Y siendo solos, díjole el Ynga [Atahualpa] a Ciquinchara: Dime Ciquinchara, qué gente es ésta que nuevamente es venida a ami tierra, que si son los dioses hazedores del mundo servirlos he y reverenciarlos he como a tales; y hágote saber que me he holgado de su venida por aver venido en mi tiempo porque hen orden a mi buen gobierno y sustentación [...]

A lo que el emisario le responde a Atahualpa:

Y como yo esto aya querido ver y saber, vi y entendí dellos que son hombres como nosotros, porque comen y beven y se visten y remiendan sus vestidos y conversan con mugeres y no hacen milagros ningunos, no hacen sierras, ni las allanan, ni hacen gentes, ni producen ríos ni fuentes [...] (BETANZOS, 2016, p. 386)

La supuesta vuelta de Viracocha por la que Atahualpa estaba esperando, se desvanece ante las primeras impresiones que dejan los españoles en territorio andino, del mismo modo Sarmiento de Gamboa refuerza este hecho al expresar que: “Y como Atahualpa entendió que no eran dioses, como antes le habían hecho entender, aderezó su gente a guerra contra los españoles (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 470)

En el caso de Santa Cruz Pachacuti este no ofrece tantos detalles de aquella coyuntura presentada entre Pizarro y Atahualpa, pero si nos muestra una versión algo diferente a lo mostrado por Sarmiento de Gamboa y Betanzos. Para Santa Cruz Pachacuti lo que haría pensar a los andinos que había vuelto Viracocha es el hecho de que Francisco Pizarro hubiera prendido a Atahualpa dominando a casi

su dios dellos; y que traía consigo muchos viracochas, como quien dice muchos dioses. Decían esto por el gobernador Don Francisco Picarro, que había llegado con ciento y ochenta hombres [...] Así que sabido esto por Atahualpa, holgóse mucho y creyó ser el Viracocha que venía, como les había prometido, cuando se fue.” (SARMIENTO DE GAMBOA, 2012, p. 468-469)

“12 mil hombres, por ello creyeron que era el mismo Pacha yachachi Huiracochan”.⁶⁰

A pesar de que con el paso del tiempo los andinos se dieran cuenta de que la llegada de los nuevos extranjeros no tenía nada que ver con el regreso del antiguo dios Viracocha, esto no modificaría el curso de las cosas, pues ya no sería Viracocha, pero si un dios enemigo, el dios de los blancos que provocaría todas las transformaciones y cambios que se dieron al interior del sistema de vida indígena y que se vieron relacionados con las ideas de cambios y alteraciones propias del mundo andino:

Um verdadeiro cataclismo está no entorno de importantes representações do encontro dos indígenas com os estrangeiros e não é fortuito imaginar que as grandes mudanças ambientais, as rupturas do *status quo* e as “pragas” inerentes a esse novo contexto tenham-se relacionado a antigas concepções de alteração tempos/espacos, as profecias e a os embates de entidades cósmicas e personagens deificados. (VARELLA, 2016, p. 12)

Si por el lado de Sarmiento de Gamboa la llegada de la colonización significaría el fin de la tiranía inca, ilegítimos señores de aquellas tierras, para Santa Cruz Pachacuti el arribo de los españoles a los Andes representaría el retorno del apóstol Santo Tomas el cual el mismo identificó como Tonapa en su *Relación*. Había llegado el fin del tiempo en que las tierras andinas fueran ocupadas por los enemigos. La entrada del evangelio representaba el reino de tres personas importantes para Santa Cruz Pachacuti en los Andes:

El marqués con el inca, en compañía del santo evangelio de Jesucristo nuestro señor, entraron en gran aparato real y pompa gran majestad. El marques con sus canas y barbas largas representaba la persona del emperador carlos V y el padre fray Vicente [...] representaba la persona de san Pedro [...] Y el inca con sus andas de plumerías ricas. Y los naturales, gran alegría... ¡y tantos españoles[...] Al fin la ley de dios y su santo evangelio tan deseado entró a tomar posesión de la nueva viña, estaba tanto

⁶⁰ “En este tiempo Francisco Pizarro prende a Topa Atahualpa inca en Cajamarca, en medio de tanto número de indios, arrebatándolo después que acabo de hablar con el padre Fray Vicente de Valverde y en donde los indios, de 12 mil hombres fueron matados quedando muy pocos. Por ello creyeron que era el mismo *Pacha yachachi* Huiracochan [...] Después como tiraron las piezas de artillería y arcabuces, creyeron que era Huiracocha.” (PACHACUTI, 1995, p. 127)

tiempo usurpada por los enemigos antiguos . Allí predica todo el tiempo como otro sato Tomás el apóstol, patrón de este reino, sin descansar, con el celo de ganar almas. (PACHACUTI, 1995, p. 129)

Tanto Santa Cruz Pachacuti como Guaman Poma de Ayala creían necesaria la entrada del evangelio y conocimiento del dios cristiano como lo hubo en algún momento en el espacio andino con las predicas de Santo Tomas y San Bartolomé y en las eras pre-incas de Guaman Poma de Ayala. Sin embargo, tenemos que agregar que si bien este nuevo *pachacuti* para Guaman Poma era necesario para poder corregir el desorden moral generado por la era inca, para este sucedería todo lo contrario, pues lo que provocaría la era de los “españoles en Indias” fue empeorar las cosas. Como ya dijimos, Guaman Poma uso la retórica de su crónica para exhortar sobre como deberían ser buenos cristianos los españoles para enseñar y dar buen ejemplo a los indios, pero según deja ver el cronista en su relato, sucedía todo lo contrario, las buenas virtudes seguían siendo de los indios, y los vicios de los españoles.

Cristiano lector: ves aquí en toda la ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, un puta, ni puto, ni quitarse entre ellos, que vosotros lo tenéis todos, inobedientes a vuestro padre y madre y prelado y rey; y si negáis a Dios lo negáis a pie juntillas, todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios [...] (GUAMAN POMA, 2005, p. 277)

El caso de Guaman Poma nos lleva a pensar que un *pachacuti* es el generador de otro y que tienen que existir o producirse determinadas situaciones para que se pueda dar uno de ellos. Por ejemplo, como ya ha sido señalado, el autor andino desde la época inca expresa como el problema de la idolatría y las consultas oraculares han encontrado lugar en la sociedad andina, lo que en parte se convertiría en una de las causas para la llegada de los españoles y el cristianismo a los Andes, sin embargo, la situación no mejoraría, el *pachacuti* que se daría con la llegada de las huestes ibéricas no arreglaría la situación moral en la que encontraba los indios andinos, antes la agravaría, pues ahora además del problema de la idolatría, también aparecerán las enfermedades , el trabajo forzado y el saqueo de las tierras de las sociedades indígenas, lo que incluso llevaría a desaparecer y poner en riesgo la vida de gran parte de las poblaciones, para lo cual sería necesario

un *Buen Gobierno*, algo que reestablezca en parte todo lo causado por la colonización española.

Lo contrario pasaría con Santa Cruz Pachacuti pues para este la llegada de los españoles significaría en parte la vuelta de la vieja predica del evangelio por el apóstol Santo Tomás al territorio andino lo cual era necesario y que en principio no afectaría la vida andina. En suma, este cambio de ciclo para Guaman Poma solo sería la transición de un grupo de poder a otro -los antiguos incas por los nuevos encomenderos y colonizadores españoles-, mientras que para Santa Cruz Pachacuti el cambio con los españoles sería en todos los ámbitos de la vida del mundo andino, pues para él, ahora junto con el Inca también reinarían los representantes de dios en los llamados *reinos del Pirú*.

Además de eso, se puede decir que así como la revuelta chanca condujo y abrió el camino para la abertura de la era y consolidación del Inca Yupanqui Pachacuti como nuevo organizador del Tahuantinsuyo, así también la guerra entre Huascar y Atahualpa sería el escenario para el cambio de ciclo que se daría con los conquistadores, que en inicio llegaron a ser confundidos con el retorno de Viracocha lo que hubiera significado un verdadero *pachacuti* para los andinos. Sin embargo, aunque dentro del imaginario andino los españoles también pasaron a ser hombres como ellos mismos, sin tener ninguna particularidad divina, es indiscutible que la colonización ibérica representó uno de los *pachacuti* más impactantes que alteraría por completo la vida e historia del mundo andino, por ende, sería necesario un nuevo *pachacuti* que hiciera retornar el antiguo sistema de vida andino, como también sus antiguos dioses que gradualmente habían comenzado a ser reemplazados por las creencias y dios del cristianismo. Seguramente ese *pachacuti* sería esperado con el movimiento del *Taki Onqoy* o *la venganza de las Huacas*, sin embargo ese es un análisis para una próxima oportunidad.

Conclusiones

Las crónicas de los siglos XVI y XVII que recogieron sus informaciones de nativos andinos, coinciden en varios aspectos como; como el papel de un creador y ordenador del Cosmos como Viracocha, la importancia de las figuras de Manco Cápac, del *Inca Pachacuti Yupanqui*, además de eso, el diverso mundo mágico-religioso andino que regionalmente tenía el protagonismo de sus propias huacas y dioses como Tonapa y Pariacaca. Sin embargo, al interior de dichas crónicas se puede notar la tensión que existe entre varias formas de pensar el tiempo y la historia. Por ejemplo la dificultad para definir el papel jugado por Viracocha como un dios creador-ordenador o como un héroe civilizatorio, demuestra el desafío que enfrentaron los cronistas a la hora querer entender lo que les era contado por los andinos.

Por otra parte, nos podemos arriesgar a decir que de acuerdo a lo narrado por la gran mayoría de documentos, al interior del mundo andino se dieron varios momentos que podemos considerar como un *pachacuti*, no como un simple evento relacionado a alguna catástrofe natural, sino como un verdadero cambio de tiempo y de era, estos momentos serían; la creación y ordenación del tiempo y del espacio andino por parte de Viracocha en la cual encontramos que existió una transición de la noche al día, de la oscuridad a la luz con una respectiva sucesión de humanidades. El segundo momento sería la aparición de la figura de Manco Cápac en el Cuzco como el fundador de la era inca junto a sus hermanos los Ayar. El tercer momento será la época del *Inca Pachacuti Yupanqui* quién arropado bajo el evento de la guerra contra los Chancas adquirió el papel del organizador del Tahuantinsuyo consolidando la dominación incaica, además de ser uno de los fundadores del culto y templo al sol, el llamado *Coricancha*.

El otro momento sería el generado por la llegada de los conquistadores, hecho traumático y que creemos es un *pachacuti* que aún no ha terminado, y que en la época muy probablemente generó las expectativas que se produjera otro *pachacuti* que reestableciera el orden y la vida que tenían los andinos antes de la llegada de la empresa colonial.

En ese sentido, tengo que agregar que un *pachacuti* puede darse en varios ámbitos de la sociedad andina, pues no solo nos tendría que remitir una destrucción de la tierra, inundaciones o diluvios, sino que un *pachacuti* también se daría a nivel político, social o religioso. Por ejemplo, el cambio de era con el *Inca Pachacuti Yupanqui* produjo cambios en las esferas política y religiosa de los Andes Centrales, pues el Inca con su poder centralizado en Cuzco impondría el culto al sol, además de tener una relación directa y de negociaciones con las huacas locales y regionales para poder ejercer un control y generar una cohesión social con los demás grupos que estaban bajo su poder, como vimos por ejemplo en el Manuscrito de Huarochirí cuando el inca pide la ayuda de Pariacaca y Macahuisa.

Este trabajo de concluyente tiene muy poco, pero si creemos que pudimos dar luz sobre como en las letras virreinales de algunos “Cronistas de Indias” perviven algunos elementos propios del mundo andino, pues a pesar de la percepción del tiempo cristiano con que llegaban los cronistas para explicar el pasado andino, estos no pudieron ser ajenos a la forma como las sociedades indígenas explicaban el pasado por medio de eras, edades, cataclismos o *pachacutis*, que se darían sin una periodización exacta, pero sí a causa de diversos factores que como explicamos no solo se darían por causa de fenómenos naturales.

El estudio sobre el transcurrir del tiempo y la historia en algunos documentos coloniales, creemos es un campo en el que se pueden analizar las diversas formas de pensamiento que circularon en el contexto de la sociedad colonial, la tradición clásica y cristianismo medieval tratando de lidiar con las formas de pensamiento indígena que explicaban el pasado y *génesis* de los primeros hombres andinos.

Fuentes históricas

BETANZOS, Juan, *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo: nueva edición de la suma y narración de los Incas*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

CIEZA, Pedro de Leon, *El señorío de los Incas*. Madrid: Histórica 16, 1985.

MOLINA, Cristóbal, *Ritos y fábulas de los Ingas*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2010.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *La historias de los Inkas*. La Plata: Grupo editor Yahuar, 2012.

TAYLOR, Gerard. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA, 2008.

Referencias

ADORNO, Rolena. *Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas*. Lima: Revista Histórica, 1978. pp: 137-158. Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7828>. Acceso 10/12/2017.

ARANIBAR, Carlos. *Algunos problemas heurísticos de las crónicas de los siglo XVI-XVII*. Disponible en <https://es.slideshare.net/RafaelMoreno6/algunos-problemas-heursticos-en-las-crnicas-de-los-siglos-xvi-xvii>. Acceso en: 05/09/2016.

BATTCOCK, Clementina. *Santa Cruz Pachacuti: mitos fundantes y elementos simbólicos en el relato de una guerra*. México DF: Revista de Estudios Latinoamericanos, 2013, pp: 277-294. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742013000200012. Acceso 06/05/2017.

BRAVO, Eva, CACERES-LORENZO, Teresa, *Claves para comprender las crónicas de indias*. Madrid: Interamericana de España, 2012.

BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: Una arqueología religiosa de las ciencias religiosas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BRECHETTI, Angela, Los pintaré como estaban puestos: hasta que entró este reyno el santo ebangeleo, Santa Cruz Pachacuti Yamque, 1613. Madrid: Anales del museo de América, 2003, pp: 81-102.

BLOCH, March. *Apologia para la historia o el oficio del historiador*. México DF: FCE, 1996.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales*. Sao Paulo: Unesp, 1997.

COLLINGWOOD, Robin. *A idea de História*. Lisboa: Presenca. 1989.

CURATOLA, Mario & ZIOLKOWSKI, Marius. Adivinación y Oráculos en el mundo antiguo andino, Lima: Fondo editorial Universidad Católica del Perú, 2008.

DUVOLS, Pierre. *Periodización y Política: La historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala*. Lima: IFEA, 1980. pp: 1-18. Disponible en: <http://www.ifeanet.org/publicaciones/articulo.php?codart=1036>, acceso en: 5/06/2014

ESTENSSORO, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*. Lima: Instituto francés de estudios andinos, 2003.

ELIADE, Miercea. *Mito y realidad*. Barcelona: Barcelona: Labor, 1991.

FOSSA, Lydia. *Narrativas problemáticas: Los inkas bajo la pluma española*. Lima: Instituto de estudios peruanos, 2006.

GAREIS, Iris. *Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal*. Medellín: Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia, 2004. pp: 262-282.

GARCIA, Juan Carlos. *El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú*. Disponible en : www.idoltarica.com. Acceso 06/07/2016

GONZALES DE HOLGUIN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quechua, o del Inca*. Lima: 1608. Disponible en: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>, acceso en: 10/08/2015.

GONZALEZ, Enrique. *Los senhorios Chancas: Historias mitos y leyendas*. Lima; Bira, 2004. pp: 67-84.

HARTOG, Fracois. *Regimens de historicidade: presentismo e experiencias do tempo*. Belo Horizonte: Autentica, 2013.

KALIL, Luis ; FERNANDES, Estevam. *De onde vieram os índios? Os debates sobre o povoamento do continente americano no período colonial*. In: Cristiana Bertazoni; Eduardo Natalino dos Santos; Leila Maria França. (Org.). *História e arqueologia da América indígena em tempos pré-hispânicos e coloniais*. 1ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017, v. 1, p. 293-306.

KALIL, Luis. *Filhos de Adão: As teorias sobre a origem dos indígenas (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Paco editorial, 2015

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contrubuiçao á semântica dos estudos históricos*. Rio de Janeiro: PUC, 2006.

LEÓN-LLERENA. *Historia lenguaje y narración en el manuscrito de Huarochirí*. Arica: Revista Diálogo Andino, 2007, pp: 33-42. Disponible en: <http://dialogoandino.cl/wp-content/uploads/2016/07/04-LEON-HERRERA-DA30.pdf>. Acceso 10/09/2017

LOPEZ AUSTIN, Alfredo & MILLONES, Luis. *Dioses del norte, dioses del sur: Religiones y cosmovisiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008.

LOPEZ-BARALT, Mercedes. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Ed Hiperion, 1988.

LEITE, Edgard. *Historia e essência: Historiografia jesuítica colonial (séculos XVI-XVII)*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

LE GOFF, Jaques. *El orden de la memoria: El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.

LE GOFF, Jaques. *Historia e Memoria*. Campinas: Unicamp, 1990.

MACCORMACK, Sabine. *Las tradiciones clásicas en los Andes: Diálogos a través del tiempo y del espacio*. In: PILLSBURY, Joanne (Ed). *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900*. Lima: Fondo editorial Pontifica Universidad Catolica del Perú, 2016.

MACCORMACK, Sabine. *Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru*. Disponible en : <http://www.academicroom.com/article/pachacuti-miracles-punishments-and-last-judgment-visionary-past-and-prophetic-future-early-colonial-peru>. Accesado en: 1/01/2018.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo: Udesc. 2004

MARTINEZ, Jmmy. “Cristóval Choquecassa” y la extirpación de las idolatrías: una aproximación a la autoría del manuscrito quechua de Huarochirí (1577-1637). Disponible en: https://www.academia.edu/34236342/Crist%C3%B3val_Choquecassa_y_la_extirpaci%C3%B3n_de_las_idolatr%C3%ADas_una_aproximaci%C3%B3n_a_la_autor%C3%ADa_del_manuscrito_quechua_de_Huarochir%C3%AD_1577-1637
Acceso 5/12/2017

MARTIN RUBIO, María. *Suma y Narración de los Incas: Juan de Betanzos 1551*. Madrid: Atlas, 1987.

NAVARRETE LINARES, Federico. *Las fuentes indígenas: más allá de la dicotomía entre historia e mito*. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9217>. Acceso: 6/06/2017 17

OSSIO, Juan M. *En busca del orden perdido: La idea de la Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza editorial Quinto Centenario, 1988.

PEASE, Franklin. *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad católica del Perú, 2007.

PEASE, Franklin, *El dios creador andino*: Cuzco: Quillqa Mayu, 2012.

PEASE, Franklin. *Las crónicas de los Andes en los siglos XVI y XVII*. In: PILLSBURY, Joanne (Ed). *Fuentes documentales para los estudios andinos 1530-1900*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016.

PEASE, Franklin *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo Editorial Pontificia universidad Católica del Perú, 1995.

RIVERA ANDIA, Juan. *Mitología en los Andes* In: RESCANIERE, Alejandro. *Religiones amerindias*, Madrid: Trotta, 2005.

ROSTWOROWSKI, María. *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima: IEP, 2007.

ROSTWOROWSKI, María. *Pachacutec: Inga Yupanque*. Lima: IEP, 2001.

_____. *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima: IEP, 2009.

_____. *La mujer en la época prehispánica*, Lima: IEP, 1988.

SALOMON, Frank. *Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos*. Arica: Revista Chungará, 1984. pp: 81-98. Disponible en: http://www.chungara.cl/Vols/1984/Vol12/Cronica_de_lo_imposible.pdf. Acceso 11/10/2017

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado na Mesoamérica. O calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.

SEGREDO, Paula. *La construcción de la figura de Pachacuti Inca Yupanqui en textos coloniales*. Arica: Revista Dialogo Andino, 2011. pp: 87-103.

SEKKEL, André. *A retórica da história no século XVII*. Rio de Janeiro: Labor Historico, 2016, pp:137-150. Disponible en: <https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/4813>. Acceso 10/12/2017.

TAYLOR, Gerard. *Historias de la literatura en el Perú*. CHANG-RODRIGUEZ, Raquel, VELAZQUES, Marcel, Orgs. Lima: Fondo editorial Universidad Católica del Perú. 2017

TORRES, Eduardo. *Violencia en los Andes: Historia de un concepto, siglos XVI-XVII*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Católica del Perú, 2016.

URTON, Gary. *Mitos incas*. Madrid: Akal, 2003.

URBANO, Henrique. *Ídolos, Figuras, Imágenes: La representación como discurso ideológico*. Disponible en: <http://idolatria.com/wp-content/uploads/2017/03/Idolos-y-figuras-por-Urbano.pdf>. Accesado en: 10/07/2016.

VÁSQUEZ, Eduardo. *Los mitos y tradiciones de Huarochirí durante el siglo XVII*. Revista de investigaciones sociales

VARELLA, Alexandre. Os índios: povos ancestrais, sujeitos modernos. In: Cañizares-Esguerra, Jorge; Fernandes, Luiz Estevam de O.; Martins, Maria Cristina

Bohn. (Org.). As Américas na primeira modernidade (1492-1750). Curitiba: Editora Prismas, 2017

